

تأليف
الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود
الكاساني الحنفي
المتوفى سنة ٥٨٧ هـ

تحقيق وتعليق
الشيخ علي محمد معوض   الشيخ عادل أحمد عبد الموجود

الجزء الرابع

المحتوى:
كتاب الأيمان - كتاب الطلاق

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية

الطبعة الثانية

٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kutub Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-0417-9



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بسم الله الرحمن الرحيم

كِتَابُ الأَيمَانِ(1)

الكلام في هذا الكتاب في أربعة مواضع:

في بيان أنواع اليمين، وفي بيان ركن كل نوع، وفي بيان شرائط الركن، وفي بيان حكمه، وفي بيان أن اليمين بالله تعالى على نية الحالف أو المستحلف.

أما الأول: فاليمين في القسمة الأولى ينقسم إلى قسمين، يمين بالله سبحانه، وهو المسمى بالقسم في عرف اللغة والشرع، ويمين بغير الله تعالى. وهذا قول عامة العلماء.

وقال أصحاب الظاهر: هي قسم واحد، وهو اليمين بالله تعالى.

فأما الحلف بغير الله ـ عز وجل ـ فليس بيمين حقيقة، وإنما سمي بها مجازاً، حتى أن من حلف لا يحلف، فحلف بالطلاق أو العتاق ـ يحنث، وعند عامة العلماء: لا يحنث.

وجه قولهم: إن اليمين إنما يقصد بها تعظيم المقسم به؛ ولهذا كانت عادة العرب القسم بما جل قدره وعظم خطره، وكثر نفعه عند الخلق، من السماء والأرض، والشمس والقمر، والليل والنهار، ونحو ذلك. والمستحق للتعظيم بهذا النوع هو الله تعالى؛ لأن التعظيم بهذا

---

(1) الأيمان لغة: جمع يمين وهو القوة. وفي الصحاح: اليمين: القسم، والجمع: الأَيْمُن، الأيْمَان.
انظر: الصحاح ٦/ ٢٢٢١، المصباح المنير ٢/ ١٠٥٧، والمغرب ٢/ ٣٩٩، لسان العرب ٣/ ٤٦٢، القاموس المحيط ٤/ ٢٨١.
اصطلاحاً:
عرفه الحنفية بأنه: عقد قوى به عزم الحالف على فعل شيء، أو تركه.
وعرفه الشافعية بأنه: تحقيق غير ثابت، ماضياً كان أو مستقبلاً، نفياً أو إثباتاً، ممكناً أو ممتنعاً، صادقة أو كاذبة على العلم بالحال، أو الجهل به.
وعرفه المالكية بأنه: تحقيق ما لم يجب بذكر اسم الله، أو صفته.
وعرفه الحنابلة بأنه: توكيد حكم، أي: محلوف عليه بذكر معظم، أو هو المحلوف به على وجه مخصوص.
انظر: تبيين الحقائق ٣/ ١٠٧، شرح فتح القدير ٤/ ٢٢ مغني المحتاج ٤/ ٣٢٠، المحلى على المنهاج ٤/ ٣٧٠، حاشية الدسوقي ٢/ ١١٢، شرح منتهى الإرادات ٣/ ٤١٩.

النوع عبادة، ولا تجوز العبادة إلا لله تعالى.

ولنا ما رُوِيَ عَنْ رَسُولِ الله ﷺ؛ أنه قَالَ: «**مَنْ حَلَفَ بِطَلاَقٍ أَوْ عَتَاقٍ وَاسْتَثْنَىٰ فَلاَ حِنْثَ عَلَيْهِ**»(١) سماه حلفاً، والحلف واليمين من الأسماء المترادفة(٢) الواقعة على مسمى واحد، والأصل في إطلاق اسم هو الحقيقة، فدل أن الحلف بالطلاق والعتاق يمين حقيقة. وكذا مأخذ الاسم دليل عليه؛ لأنها أخذت من القوة، قال الله تعالى: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [الحاقة: ٤٥]، أي: بالقوة، ومنه سميت اليد اليمين يميناً؛ لفضل قوتها على الشمال عادة. قال الشاعر: [بحر الوافر]

رَأَيْتُ عَرَابَةَ الأَوْسِيَّ يَسْمُو ... إِلَى الخَيْرَاتِ مُنْقَطِعَ القَرِينِ

إِذَا مَا رَايَةٌ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ ... تَلَقَّاهَا عَرَابَةُ بِالْيَمِينِ

---

(١) ذكره الزيلعي في «نصب الراية» (٣/ ٢٣٤) وقال غريب بهذا اللفظ ا .هـ.
وفي معناه حديث: «من حلف على يمين فقال: إن شاء الله ـ فلا حنث عليه». وسيأتي تخريجه.

(٢) قال الإمامُ فخرُ الدين: هو الألفاظ المفردةُ الدالة على شيء واحد باعتبارٍ واحد. قال: واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدِّ، فليسا مُترادفين، وبوَحْدة الاعتبار عن المتهاينين، كالسيف، والصارم؛ فإنهما دَالاَّ على شيءٍ واحد، لكنْ باعتبارين: أحدُهما على الذَّات، والآخر على الصِّفة، والفرقُ بينه وبين التوكيد؛ أنَّ أحد المترادفين يُفيدُ ما أفاده الآخر، كالإنسان، والبشر، وفي التوكيد: .
يُفيد الثاني تقويةَ الأوَّل؛ والفرقُ بينه وبين التابع؛ أن التابع وحدَه لا يفيد.
وقال التاج السبكي في «شرح المنهاج»: ذهب بعضُ الناس إلى إنكار المترادف في اللغة العربية، وزعم أن كلَّ ما يُظَن من المترادفات فهو من المتباينات التي تتباينُ بالصفات؛ كما في الإنسان والبشر؛ فإن الأول موضوع له باعتبار النسيان، أو باعتبار أنه يُؤْنِس، والثاني باعتبار أنه بادي البشرة. وكذا الخَنْدَرِيس العُقَار؛ فإنَّ الأول باعتبار العتق، والثاني باعتبار عَقْر الدَّنِّ لِشدَّتِها، وتكلَّفَ لأكثر المترادفات بمثلِ هذا المقال العجيب.
قال التاج: وقد اختارَ هذا المذهب أبو الحسين أحمد بن فارس في كتابه الذي ألفَّه في فقه اللغة، والعربية، وسنن العرب، وكلامها، ونقلَه عن شيخه أبي العباس ثعلب.
قال: وهذا الكتابُ كَتَب منه ابن الصلاح نكتاً منها هذه، وعلقتُ أنا ذلك من خطِّ ابن الصلاح. انتهى.
ينظر:
البحر المحيط للزركشي ٢/ ١٠٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ٢٤، التمهيد للأسنوي ص ١٦١، نهاية السول له ٢/ ١٠٤، منهاج العقول للبدخشي ١/ ٢٨٦، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصاري ص ٤٥، التحصيل من المحصول للأرموي ١/ ٢٠٩، حاشية البناني ١/ ٢٩٠، الابهاج لابن السبكي ١/ ٢٣٨، الآيات البينات لابن قاسم العبادي ٢/ ٢٩٦، حاشية العطار على جميع الجوامع ١/ ٣٧٩، التحرير لابن الهمام ص ٥٦، تيسير التحرير ١/ ١٧٦، حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى ١/ ١٣٤، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٨، نشر البنود للشنقيطي ١/ ١١٤، الكوكب المنير للفتوحي ص ٤١، المختصر لابن اللحام ص ٤١.

أي: بالقوة، ومعنى القوة توجد في النوعين جميعاً، وهو أن الحالف يتقوى بها على الامتناع من المرهوب، وعلى التحصيل في المرغوب، وذلك أن الإنسان إذا دعاه طبعه إلى فعل لما يتعلق به من اللذة الحاضرة ـ فعقله يزجره عنه؛ لما يتعلق به من العاقبة الوخيمة، وربما لا يقاوم طبعه فيحتاج إلى أن يتقوى على الجري على موجب العقل، فيحلف بالله تعالى؛ لما عرف من قبح هتك حرمة اسم الله تعالى، وكذا إذا دعاه عقله إلى فعل تحسن عاقبته وطبعه يستثقل ذلك فيمنعه عنه؛ فيحتاج إلى اليمين الله تعالى؛ ليتقوى بها على التحصيل.

وهذا المعنى يوجد في الحلف بالطلاق والعتاق؛ لأن الحالف يتقوى به على الامتناع من تحصيل الشرط؛ خوفاً من الطلاق والعتاق، الذي هو مستثقل على طبعه؛ فثبت أن معنى اليمين يوجد في النوعين، فلا معنى للفصل بين نوع ونوع، والدليل عليه أن محمداً سمى الحلف بالطلاق والعتاق في أبواب الأيمان من الأصل والجامع ـ يميناً، وقوله حجة في اللغة.

ثم اليمين بالله تعالى منقسم ثلاثة أقسام في عرف الشرع: يمين الغموس، ويمين اللغو، ويمين معقودة.

وذكر محمد في أول كتاب «الأيمان» من الأصل، وقال: الأيمان ثلاثة: يمين مكفرة، ويمين لا تكفر، ويمين نرجو ألا يؤاخذ الله بها صاحبها؛ وفسر الثالثة بيمين اللغو، وإنما أراد محمد بقوله: الأيمان ثلاث: الإيمان بالله تعالى لا جنس الأيمان؛ لأن ذلك كثير[1].

فإن قيل: كيف أخبر محمد عن انتفاء المؤاخذة بلغو اليمين بلفظة الترجي، وانتفاء المؤاخذة بهذا النوع من اليمين مقطوع به بنص الكتاب، وهو قوله ـ عز وجل: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، فالجواب عنه من وجهين:

---

(١) من المتفق عليه بين العلماء: أن الكفَّارة لا تجب في كل يمين؛ فإن الأيمان منها ما هو يمين بالطلاق أو العتاق، ومنها ما هو يمين بالله ـ تعالى وهي المشروعة، لقول رسول الله ﷺ: «إِنَّه اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ، مَمَنْ كَانَ حَالِفاً ـ فَلْيَحْلِفَ بِاللَّهِ، أَوْ لِيَصْمُتْ».
ويقول ﷺ لعبد الرحمٰن بن سمرة «إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِين، فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْراً مِنْها فَكَفِّر عَنْ يَمِينِكَ، ثُمَّ ائتِ الَّذِي هُوَ خَيْراً».
من هذين الحديثين وأمثالهما: يعلم أن اليمين التي تشرع فيها الكفارة: هي اليمين بالله ـ تعالى ـ؛ لأن الرسول ـ ﷺ ـ جعل اليمين المعتبرة هي اليمين بالله ـ تعالى ـ؛ كما هو مقتضى الحديث الأول.
ثم قال لعبد الرحمٰن بن سمرة «إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَيْتَ غَيْرُهَا خَيْراً مِنْهَا. . إلخ».
فعلم من ذلك: أن الكفَّارة إنَّمَا تكون في اليمين المشروعة له، والمعتبرة عندهم، وهي اليمين بالله ـ تعالى ـ فلا كفَّارة في غيرها؛ كاليمين بالطلاق، أو العتاق، وإنما فيها تنفيذ ما حلف به، وهو الطلاق أو العتق، وهذا مذهب جمهور الفقهاء.
غير أن اليمين بالله ـ تعالى ـ منها ما هو يَمِينُ لَغْوٍ، وما هو يمين منعقدة.

أحدهما: أن يمين اللغو هي اليمين الكاذبة، لكن لا عن قصد بل خطأ أو غلط، على ما نذكر تفسيرها إن شاء الله تعالى، والتحرز عن فعله ممكن في الجملة وحفظ النفس عنه مقدور، فكان جائز المؤاخذة عليه، لكن الله تعالى رفع المؤاخذة عليه رحمة وفضلاً؛ ولهذا يجب الاستغفار والتوبة عن فعل الخطأ والنسيان كذلك، فذكر محمد لفظ الرجاء؛ ليعلم أن الله تفضل برفع المؤاخذة في هذا النوع بعدما كان جائز المؤاخذة عليه.

والثاني: أن المؤاخذة، وإن كانت منتفية عن هذا النوع قطعاً، لكن العلم بمراد الله تعالى من اللغو المذكور غير مقطوع به، بل هو محل الاجتهاد، على ما نذكر إن شاء الله تعالى.

والعلم الحاصل عن اجتهاد علم غالب الرأي، وأكثر الظن، لا علم القطع، فاستعمل محمد لفظة الرجاء؛ لاحتمال ألا يكون مراد الله تعالى من اللغو المذكور ما أفضى إليه اجتهاد محمد، فكان استعمال لفظ الرجاء في موضعه، وذكر الكرخي وقال: اليمين على ضربين: ماضٍ ومستقبل، وهذه القسمة غير صحيحة؛ لأن من شرط صحتها أن تكون محيطة بجميع أجزاء المقسوم ولم يوجد؛ لخروج الحال عنها، وأنها داخلة في يمين الغموس، ويمين اللغو، على ما نذكر تفسيرهما؛ فكانت القسمة ناقصة، والنقصان في القسمة من عيوب القسمة كالزيادة، فكانت القسمة الصحيحة ما ذكرنا لوقوعها حاصرة جميع أجزاء المقسوم بحيث لا يشذ عنها جزء، وكذا ما ذكر محمد صحيح، إلا أنه بيّن كل نوع بنفسه وحكمه دفعة واحدة، ونحن أخرنا بيان الحكم عن بيان النوع؛ سوقاً للكلام على الترتيب الذي ضمناه.

أما يمين الغموس فهي الكاذبة قصداً في الماضي والحال، على النفي أو على الإثبات، وهي الخبر عن الماضي أو الحال فعلاً، أو تركا متعمداً للكذب في ذلك مقروناً بذكر اسم الله تعالى؛ نحو أن يقول: والله ما فعلت كذا، وهو يعلم أنه فعله، أو يقول: والله لقد فعلت كذا، وهو يعلم أنه لم يفعله، أو يقول: والله ما لهذا على دين، وهو يعلم أن له عليه ديناً؛ فهذا تفسير يمين الغموس[1].

---

(١) وهو ما كان الحالف بها عالماً بكذبه فيما حلف عليه.

فقالت الحنفية، والحنابلة: لا كفَّارة فيها، سواء تعلقت بالماضي، أو بالحال، لقوله ﷺ «خمس من الكبائر لا كفارة لهن: الإشراك بالله تعالى، والفرار من الزحف، وبهت المؤمن، وقتل المسلم بغير حق، والحلف على يمين فاجرة، يقتطع بها مال امرئ مسلم».

وقالت المالكية: اليمين الغموس إن تعلقت بالحال، أو الاستقبال ـ فيها الكفارة، ولعل وجهتهم في ذلك أن اليمين عند تعلقها بالماضي يكون الكذب فيها محققاً، والذنب فيها عظيماً، فتصير أكبر من أن تعمل فيها الكفارة.

أما عند تعلقها بالحال، أو بالاستقبال ـ فيكون الأمر على خلاف هذا، فتصبح قريبة من اليمين المنعقدة، وتأخذ حكمها، فتعمل فيها الكفارة.

=

وأما يمين اللغو: فقد اختلف في تفسيرها، قال أصحابنا: هي اليمين الكاذبة خطأ أو

= وبالنظر في أدلة كلٍّ، نرى أن القولَ بعدمِ الكفَّارة من غير توبة في يمين الغموس هو الراجح؛ لأن الرسول ﷺ أخبر بصريح العبارة بأنه لا كفَارة فيها. وأما استدلال الشافعية بشمول الآية لها مطلقاً غير ظاهر؛ لما تقدم من الحديث. وأما تفرقة المالكية في اليمين الغموس بين الماضي، والحال، والمستقبل - فدعوى يعوزها الدليل، ويردها قولُ الرسول ﷺ: «خمس من الكبائر، لا كفارة فيها. . . إلخ» وَعَدَّ منها اليمين الغموس»؛ لأنه ﷺ لم يفرق في الغموس بين الماضي، وغيره - فالتوبة مسقطة لحق العبد والكفارة لحق المولى سبحانه.

يعلم مما تقدم أن العلماءَ مختلفون في سَبَبِ الكفَّارةِ في اليمين، هل هو اليمين فقط، والحنث يكون شرطاً في وجوبها، وإلى ذلك ذهب جمهور العلماء، منهم: مالك، والشافعي، وأحمد، وربيعة، والأوزاعي، وابن حزم.

أو السبب هو الحنث، واليمين شرط لانعقاد السبب سبباً، وإلى ذلك ذهب أصحاب الرأي، منهم الإمام الأعظم أبو حنيفة وأصحابه، وداود الظاهري.

وقد تفرع على هذا الخلاف جوازُ تقديم الكفَّارة على الحنث، وعدم جواز ذلك، فجمهور العلماء لما قالوا: إن اليمين سبب للكفارة، والحنث شرط فيها - أجازوا تقديم الكفارة على الحنث، لأن تقديم الشيء على شرط بعد حصول سببه أمر معروف في الشرع، ومعهود فيه.

ألا ترى أن الزكاة يجوز تقديمها على الحول بعد وجود سببها، وهو ملكُ النصاب.

وأما أصحاب الرأي الثاني: القائلين بأن السبب هو الحنث، واليمين شرط - فلم يجيزوا تقديم الكفارة على الحنث، لأن تقديم الشيء على سببه لا يجوز، وهم يرون أن الحنث هو سَبَبُ الكفَّارة لا شرط فيها، ولكلٍّ وجهة نذكرها فيما يأتي:

وجهة الجمهور:

يرى الجمهور أن الكفارة أُضيفت إلى اليمين في لسان الشرع، وأهل اللغة والعرف، فالله تعالى يقول: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾.

وأهل اللغة، والعرف يقولون: كفارة اليمين لا كفارة الحنث، والإضافة تقتضي أن يكون المضاف إليه سبباً للمضاف، متى كان المضاف حكماً شرعيًا، أو متعلق حكم شرعي، ولا شك أن المضاف هٰهنا متعلّق الحكم الشرعي، لأن الكفارة متعلق الحكم الشرعي الذي هو الوجوب، فتكون الإضافة دليلاً على أن اليمين هي سببُ الكفارة، ومتى ثبت ذلك جاز تقديم الكفارة على الحنث، لأن تقديم الشيء على شرطه بعد حصول سببه - لا مانع منه شرعاً.

يؤيد ذلك ما رواه البخاري، عن عبد الرحمٰن بن سمرة قال: قال لي رسول الله ﷺ «إذا حلفت على يمين، فرأيت غيرها خيراً منها - فكفِّر عن يمينك، ثم ائت الذي هو خير».

وبما رواه البخاري عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «إني إن شاء الله لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيراً منها - إلا كفَّرت عن يميني، وأتيت الذي هو خير»، أو أتيت الذي هو خير وكفَّرتُ عن يميني، فأنت ترى أن الرسول ﷺ في الحديث الأول يقول لعبد الرحمٰن: فكفِّرْ عن يمينك، ثم ائت الذي هو خَيْرٌ. وهذا يفيد بظاهره أنه يجبُ تقديمُ الكفَّارةِ عن الحنث، ولا يصحُّ تأخيرها إلى ما بعد الحنث، ولكن هذا الظاهر مصروف عن ظاهره بقوله ﷺ في حديث أبي موسى الأشعري: =

غلطاً في الماضي أو في الحال، وهي أن يخبر عن الماضي أو عن الحال على الظن أن المخبر

= «إلا كفَّرت عن يميني، وأتيت الذي هو خير، أو أتيت الذي هو خير، وكفرت عن يميني، فإن قوله عليه الصلاة والسلام هذا يدلُّ على جواز تقديم الكفارة على الحنث، كما يدل على جواز تقديم الحنث على الكفارة.

ويؤخذ من الحديثين معاً أن الكفارة تجوز قبل الحنث وبعده، فمن منع تقديمها على الحنث، يكون محجوجاً بهذه الأحاديث، كما يكون محجوجاً بها من منع التكفير بالصوم، وهم الشافعية، لاستدلالهم بهذه الروايات في البعض دون البعض.

وجهة أصحاب الرأي:

ووجهة أصحاب الرأي، ومن ذهب مذهبهم: أن الكفارة قد أضيفت إلى اليمين، وتلك الإضافة من إضافة الشيء إلى الشرط، لا إلى سببه، كإضافة الكفَّارة إلى الإحرام في قولنا: كفارة الإحرام، وإضافة الصدقة إلى الفطر في قولنا: صدقة الفطر. وإضافة الشيء إلى شرط، وإلى كانت مجازية، لأن الأصل إضافةُ الشيء إلى سببه، إلا أنه يجب المصيرُ إلى المجازِ هٰهنا؛ لأن القرينة تمنعُ من حبل اليمين سبباً للكفارة؛ إذ لو كانت سبباً لها ـ لكانت مفضيةً إليها، إذ السبب ما أفضى إلى المسبب، مع أن اليمين لم تفضه إلى الكفارة، لأنها منعقدةٌ للبر، مانعة من الحنث، محرمة له، فكيف تكون سبباً له؟!. ولهذا لا تجبُ الكفارة إلا بعد انتقاص تركيب اليمين بالحنث، ويستحيل أن يقال في شيء: إنه سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم إلا بعد انتقاضه، فتعين أن يكونَ الحنثُ هو السببُ، ولو كانت اليمينُ هي السببُ ـ لأفضت إليها في كل يمين، ولا قائل بذلك بخلاف الحنث.

ويؤيد ذلك أن الكفَّارة إنما شُرعت لسترِ الجناية غالباً، والجناية لم تحصُل باليمين، وإنما حصلت بالحنث، فناسب أن تقع بعده لتستر تلك الجناية التي حصلت به.

ويرد ذلك بأن اليمين سبب إذا لم يفقد الشرط وهو الحنث، لأن فقد الشرط مانع، ودعواهم أن السبب هو الحنث يتأتي فيه هذا؛ لأنه ليس دائماً مفضياً، وإذا كان الإفضاء في الجملة كافياً ـ فهو موجود في اليمين.

ويرد أيضاً بأننا ما دمنا متفقين على أن تقديم الشيء على سببه لا يجوز، وأن تقديمه على شرطه بعد حصول سببه، لا مانع منه شرعاً ـ لا يصح بعد هذا أن يقال: إنه إضافة الكفارة من إضافة الشيء إلى شرطه، حتى يكون الحنث سبباً، وإلا لاقتضى منع تقديم الكفارة على الحنث، مع أن الأحاديث المتقدمة ظاهرة وواضحة في جواز تقديمها عليه، وقولهم إن الكفارة شُرعت لستر الجناية... إلخ، إن دل فإنما يدل على أفضلية تأخير الكفارة على الحنث، لا على منع تقديمها عليه، وفرق بين الأمرين.

على أننا نقول: من قدم الكفارة على الحنث ـ كان في فعله خلف ما حلاف عليه، غير شارع في معصية، إذ بالكفارة صار الفعل مباحاً له، ومن أخَّر الكفارة على الحنث كان شارعاً في معصية، وقد يدركه الموت قبل أن يفعل الكفارة، فلا يزول أثر المعصية عنه، وهذا مما يرجح جواز تقديم الكفارة على الحنث، ولعل هذا هو السر في أن رسول الله ﷺ كثيراً ما يقدم في حديثه فعل الكفَّارة على الحنث، وبذلك يترجَّح مذهبُ الجمهور القائلين بجواز تقديم الكفارة على الحنث، وأن السبب هو اليمين.

ينظر نص كلام شيخنا حسن الكاشف في الكفارات، حاشية الدسوقي جـ٢ ص ١١٩، الخطيب على المنهاج ٤/ ٣٢٩، المحلى ٨/ ٦٥ ابن قدامة ص ١١/ ٢٢٢، فتح ٤/ ٢٠.

به كما أخبر؛ وهو بخلافه في النفي أو في الإثبات؛ نحو قوله: والله ما كلمت زيداً، وفي ظنه أنه لم يكلمه، أو والله لقد كلمت زيداً، وفي ظنه أنه كلمه، وهو بخلافه، أو قال: والله إن هذا الجائي لزيد، إن هذا الطائر لغراب، وفي ظنه أنه كذلك، ثم تبين بخلافه.

وهكذا روى ابن رستم عن محمد؛ أنه قال: اللغو أن يحلف الرجل على الشيء، وهو يرى أنه حق، وليس بحق.

وقال الشافعي: يمين اللغو هي اليمين التي لا يقصدها الحالف، وهو ما يجري على ألسن الناس في كلامهم من غير قصد اليمين، من قولهم: لا والله، وبلى والله، سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل، وأما عندنا: فلا لغو في المستقبل، بل اليمين على أمر في المستقبل يمين معقودة، وفيها الكفارة إذا حنث، قصد اليمين أو لم يقصد، وإنما اللغو في الماضي والحال فقط، وما ذكر محمد على أثر حكايته عن أبي حنيفة؛ أن اللغو ما يجري بين الناس من قولهم: لا والله، وبلى والله، فذلك محمول عندنا على الماضي أو الحال، وعندنا ذلك لغو، فيرجع حاصل الخلاف بيننا وبين الشافعي في يمين لا يقصدها الحالف في المستقبل، عندنا: ليس بلغو وفيها الكفارة، وعنده: هي لغو ولا كفارة فيها.

وقال بعضهم: يمين اللغو هي اليمين على المعاصي، نحو أن يقول: والله لا أصلي صلاة الظهر، ولا أصوم صوم شهر رمضان، أو لا أكلم أبوي، أو يقول: والله لأشربن الخمر، أو لأزنين، أو لأقتلن فلاناً. ثم منهم من يوجب الكفارة إذا حنث في هذه اليمين، ومنهم من لا يوجب[1].

---

(١) ذهب جمهور العلماء إلى أنه لا كفّارة في يمين اللّغو، سواء تعلقت بالماضي، أو بالحال، أو بالاستقبال؛ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ. . . ﴾ الآية.

فقد فسر ـ سبحانه وتعالى ـ المؤاخذة بقوله: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إطعام عشرة مساكين. . . ﴾ الآية، فعلم من ذلك: أن المؤاخذة المنفية في اللغو هي الكفارة، وذلك يفيد بظاهرة أن يمين اللّغوِ لا كفّارة فيها من غير تفصيل.

وقالت المالكية: إن تَعَلّقت بغير المستقبل، فلا كفّارة فيها، وإن تعلّقت به، ففيها الكفارة؛ لشبهها باليمين المنعقدة من حيث إن فيها انتهاكاً لِحُرْمَةِ التّعظيم بحلفه على ما يجهله، من غير أن يتثبت في ذلك.

وقد اختلفوا في تفسير اللغو:

فمنهم من قال: هو ما جرى على لسان الحالف من غير قصد: «كَلاً وَاللَّهِ، وَبَلَى وَاللَّهِ، وهم الشافعية، ورواية عن أبي حنيفة، وهو مرويٌ عن ابن عمر، وابن عباس، وعائشة ـ رضي الله عنهم ـ والشعبي، وعكرمة، وعطاء، والحاكم، وغيرهم، وسواء تعلق عندهم بالماضي أو بالمستقبل؛ لقوله تعالى: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ. . . ﴾ الآية.

يقال: لَغَا يَلْغُو. وَلَغَا يَلْغَا، إذا تكلّم بما لا حقيقة له، ولا قصد له فيه، وقد ذكر في التفسير هو ما يسبق =

وجه قول هؤلاء؛ أن اللغو هو الإثم في اللغة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾ [القصص:٥٥]، أي: كلاماً فيه إثم، فقالوا: إن معنى قوله تعالى: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ الله بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة:٢٢٥]، أي: لا يؤاخذكم الله بالإثم في أيمانكم على المعاصي بنقضها والحنث فيها؛ لأن الله تعالى جعل قوله في سورة البقرة: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ الله بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ صلة قوله ـ عز وجل: ﴿وَلاَ تَجْعَلُوا الله عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [البقرة:٢٢٤].

وقيل في القصة: أن الرجل كان يحلف ألا يصنع المعروف ولا يبر، ولا يصل أقرباءه ولا يصلح بين الناس، فإذا أمر بذلك يتعلل، ويقول: إني خلفت على ذلك، فأخبر الله تعالى بقوله

= إليه اللسان من غير قصد، كقوله: (لاَ وَاللَّهِ،د وَبَلَى وَاللَّهِ) قال الأزهري: اللغوي في كلام العرب على وجهين:

أحدهما: فضول الكلام، وباطله الذي يجري على غير عقد.

الثاني: ما كان فيه رفث ومخسن ومأثم.

وقال قتادة في قوله تعالى: ﴿لاَ تَسْمَعُ فِيهَا لاَغِيَةً﴾: ما يؤثم. وقالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ «إنَّ رسول الله ﷺ قال: «يَعْنِي في اللَّغْوِ في الْيَمين»،هُوَ كَلاَمُ الرَّجُلِ في بَيْتِهِ: (لاَ وَاللَّه وَبَلَى وَاللَّهِ). أخرجه أبو داود، ورواه الزهري وعبد الملك بن أبي سليمان ومالك بن مغول عن عطاء عن عائشة موقوفاً.

وقالت المالكية: هو الحلف على شيء يعتقده الحالف «أي يغلب على ظنّه فيظهر له خلافه»، وهو مذهب الحنفية.

وحجتهم في ذلك: (أنَّ قوماً تَرَاجعوا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ـ وهم يرمون بحضرته، فحلف أَحَدُهُمْ: لَقَدْ أَصَبْتُ وأَخْطَأْتَ يَا فلان، فَإذا الأَمْرُ بخلاف ذلك. فقال الرجل: حَنَثَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فقال ﷺ: أَيْمَانِ الرِّمَاةِ لَغْوٌ لاَ حَنَثَ فِيهَا وَلاَ كَفَّارَةَ» فقد جعل النبي ﷺ يمين من حلف، وهو ظانٌّ أن الأمر على ما حلف، فإذا هو بخلافه يمين لغو لا كفّارة فيها، وذلك مفيد أن لغو اليمين هو ما تقدم.

وقالت الحنابلة: هو ما جرى على اللسان من غير قصد أو الحلف على شيء يعتقده، فيظهر له خلافه، ودليلهم ما تقدم للشافعية، والمالكية، والحنفية.

وإذا نظرنا إلى دليل كلِّ وجدنا أن اللغوَ الذي ينبغي أن يعتبر هو: ما جرى على اللِّسان من غير قصد فقط؛ لأن هذا هو معنى اللغو في اللغة، والألفاظ تحمل على معانيها اللغوية، ما لم يرد عن الشرع ما يحملها على خلافه، ولم يرد عنه ما يُخَالِفُ ذلك، بل وَرَدَ ما يعضده، فقد أَجَابَتْ عائشة ـ رضي الله عنها ـ حِينَمَا سُئِلَتْ عَنِ اللَّغْوِ في اليمين؛ بأنه هو كلام الرجل في بيته. (لاَ وَاللَّهِ، وَبَلَى واللَّه). ووافقها على ذلك كثير من الصحابة والتابعين، فإن كان هذا القول قالته عن سماع من رسول الله ﷺ فالحجة فيه واضحة، وإن كان قولاً منها، فهو تفسير لصحابي يعرف معاني الألفاظ اللغوية، والمعاني الشرعية، وقوله مقبول.

وأما حديث الرماة: فقد قال الحافظ فيه: أنه لا يثبت، لأنه من مراسيل الحسن، وهو ممن لا تعتبر مراسيله، لأنه كان لا يتحرى الثقة.

ينظر نص كلام شيخنا حسن الكاشف عن الكفارات.

سبحانه: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، الآية؛ لأنه لا مأثم عليهم بنقض ذلك اليمين وتحنيث النفس فيها، وأن المؤاخذ بالإثم فيها بحفظها والإصرار عليها بقوله: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، وبقوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩]، ثم منهم من أوجب الكفاءة؛ لقوله تعالى في هذه الآية: ﴿فَكَفَّارَتُهُ﴾ [المائدة: ٨٩]، إلى قوله: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، أي: حلفتم وحنثتم. ومنهم من لم يوجب فيها الكفارة أصلاً؛ لما نذكر إن شاء الله تعالى في بيان حكم اليمين.

وجه قول الشافعي: مَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ ـ رَضِيَ الله تَعَالىٰ عَنْهُا ـ أَنَّهَا سُئِلَتْ عَنْ يَمِينِ اللَّغْوِ، فَقَالَتْ: «هِيَ أَنْ يَقُولَ الرَّجُلُ فِي كَلاَمِهِ: لاَ وَالله، وَبَلَىٰ وَالله»[1]. وعن عَطَاءٍ ـ رضي الله عنه ـ أنه سُئِلَ عَنْ يَمِينِ اللَّغْوِ فَقَالَ: قَالَتْ عَائِشَةُ ـ رَضِيَ الله عَنْهَا ـ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «**هُوَ كَلاَمُ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ: لاَ وَالله وَبَلَىٰ وَالله**»[2]، فثبت موقوفاً ومرفوعاً أن تفسير يمين اللغو ما قلنا، من غير فصل بين الماضي والمستقبل، فكان لغواً على كل حال إذا لم يقصده الحالف؛ ولأن الله تعالى قابل يمين اللغو باليمين المكسوبة بالقلب بقوله ـ عز وجل: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، والمكسوبة هي المقصودة، فكان غير المقصودة داخلاً في قسم اللغو تحقيقاً للمقابلة.

ولنا قوله تعالى: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾، قابل يمين اللغو باليمين المعقودة، وفرق بينهما في المؤاخذة ونفيها؛ فيجب أن تكون يمين اللغو غير اليمين المعقودة تحقيقاً للمقابلة، واليمين في المستقبل يمين معقودة، سواء وجد القصد أو لا؛ ولأن اللغو في اللغة اسم للشيء الذي لا حقيقة له، قال الله تعالى: ﴿لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً﴾ [الواقعة: ٢٥]، أي: باطلاً، وقال ـ عز وجل: خبراً عن الكفرة: ﴿وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: ٢٦]، وذلك فيما قلنا، وهو الحلف بما لا حقيقة له، بل على ظن من الحالف أن الأمر كما حلف عليه، والحقيقة بخلافه.

وكذا ما يجري على اللسان من غير قصد، لكن في الماضي أو الحال ـ فهو مما لا حقيقة

---

(١) أخرجه البخاري (١١/٥٥٦) كتاب الأيمان باب (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم حديث (٦٦٦٣) ومالك (٢/٤٧٧) كتاب النذور والأيمان باب اللغو في اليمين حديث (٩) والشافعي في «مسنده» (٢/٧٤) والبيهقي (١٠/٤٨) كتاب الأيمان: باب لغو اليمين، والبغوي في «شرح السنة» (٥/٢٧٧) عن عائشة.
وذكره السيوطي في «الدر المنثور» (١/٤٨٠) وزاد نسبته إلى وكيع وعبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه.

(٢) أخرجه أبو داود (٣/٢٢٣) كتاب الأيمان: باب لغو اليمين حديث (٣٢٥٤) وابن حبان (١١٨٧ـ موارد) من طريق إبراهيم الصائغ قال: سألت عطاء فذكره.

له فكان لغواً؛ ولأن اللغو لما كان هو الذي لا حقيقة له كان هو الباطل الذي لا حكم له، فلا يكون يميناً معقودة؛ لأن لها حكماً؛ ألا ترى أن المؤاخذة فيها ثابتة وفيها الكفارة بالنص، فدل أن المراد من اللغو ما قلنا. وهكذا روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في تفسير يمين اللغو: «هِيَ أَنْ يَحْلِفَ الرَّجُلُ عَلَى الْيَمِينِ الْكَاذِبَةِ وَهُوَ يَرَىٰ أَنَّهُ صَادِقٌ»[1]، وبه تبين أن المراد من قول عائشة ـ رضي الله تعالى عنها ـ وقول رسول الله ﷺ: «**إِنَّ يَمِينَ اللَّغْوِ مَا يَجْرِي فِي كَلاَمِ النَّاسِ: لاَ وَاللهِ، وَبَلَىٰ وَاللهِ**» في الْمَاضِي لاَ فِي الْمُسْتَقْبَلِ، والدليل عليه أنها فسرتها بالماضي في بعض الروايات.

وروي عن مطر عن رجل قال: دخلت أنا وعبد الله بن عمر على عائشة ـ رضي الله تعالى عنها ـ فَسَأَلْتُهَا عَنْ يَمِينِ اللَّغْوِ، فَقَالَتْ: «قَوْلُ الرَّجُلِ: فَعَلْنَا وَاللهِ كَذَا وَصَنَعْنَا وَاللهِ كَذَا»، فتحمل تلك الرواية على هذا توفيقاً بين الروايتين؛ إذ المجمل محمول على المفسر. وأما قوله: إن الله سبحانه وتعالى ـ قابل اللغو باليمين المكسوبة، فنقول: في تلك الآية قابلها بالمكسوبة، وفي هذه الآية قابلها بالمعقودة، ومتى أمكن حمل الآيتين على التوافق كان أولى من الحمل على التعارض، فنجمع بين حكم الآيتين فنقول: يمين اللغو التي هي مكسوبة وغير معقودة، والمخالف عطل إحدى الآيتين؛ فكنا أسعد حالاً منه.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا...﴾ الآية [البقرة: ٢٢٥]. فقد روي عن ابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهما ـ أن ذلك نهى عن الحلف على الماضي، معناه: ﴿وَلاَ تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا﴾، أي: لا تحلفوا ألا تبروا[2]، ويجوز إضمار حرف «لا» في موضع القسم وغيره، قال الله تعالى: ﴿وَلاَ يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ﴾ أي: لا يؤتوا، ويحتمل أن تكون الآية عامة، أي: لا تحلفوا لكي تبروا، فتجعلوا الله عرضة بالحنث بعد ذلك، بترك التعظيم؛ بترك الوفاء باليمين، يقال: فلان عرضة للناس، أي: لا يعظمونه ويقعون فيه، فيكون هذا نهياً عن الحلف بالله تعالى إذا لم يكن الحالف على يقين من الإصرار على موجب اليمين وهو البر أو غالب الرأي، والله عز وجل أعلم.

وأما اليمين المعقودة فهي اليمين على أمر في المستقبل نفياً أو إثباتاً؛ نحو قوله: والله لا أفعل كذا وكذا، وقوله: والله لأفعلن كذا.

---

(١) أخرجه عبد بن حميد عن إبراهيم النخعي بمثله كما في «الدر المنثور» (١/ ٤٨٢).

(٢) ذكره السيوطي في «الدر المنثور» (١/ ٤٧٩) بخسوه وعزاه لابن جرير وعبد بن حميد.

فصل في ركن اليمين

وأما ركن اليمين بالله تعالى: فهو اللفظ الذي يستعمل في اليمين بالله تعالى، وإنه مركب من المقسم عليه والمقسم به، ثم المقسم به قد يكون اسماً، وقد يكون صفة، والاسم قد يكون مذكوراً وقد يكون محذوفاً، والمذكور قد يكون صريحاً وقد يكون كناية. أما الاسم صريحاً: فهو أن يذكر اسماً من أسماء الله تعالى أي اسم كان، سواء كان اسماً خاصاً لا يطلق إلا على الله تعالى، نحو: الله والرحمٰن، أو كان يطلق على الله تعالى وعلى غيره؛ كالعليم والحكيم، والكريم والحليم، ونحو ذلك؛ لأن هذه الأسماء وإن كانت تطلق على الخلق، ولكن تعين الخالق مراداً بدلالة القسم؛ إذ القسم بغير الله تعالى لا يجوز، فكان الظاهر أنه أراد به اسم الله تعالى؛ حملاً لكلامه على الصحة، إلا أن ينوي به غير الله تعالى فلا يكون يميناً؛ لأنه نوى ما يحتمله كلامه، فيصدق في أمر بينه وبين ربه.

وحكي عن بشر المريسي فيمن قال: والرحمٰن؛ أنه إن قصد اسم الله تعالى فهو حالف، وإن أراد به سورة الرحمٰن فليس بحالف؛ فكأنه حلف بالقرآن، وسواء كان القسم بحرف الباء أو الواو أو التاء؛ بأن قال: بالله أو والله أو تالله؛ لأن القسم بكل ذلك من عادة العرب، وقد ورد به الشرع أيضاً، قال الله تعالى: ﴿**وَاللهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ**﴾ [الأنعام: ٢٣]، وقال: ﴿**وَتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ**﴾ [الأنبياء: ٥٧]، وقال تعالى خبراً عن إخوة يوسف: ﴿**قَالُوا تَاللهِ تَفْتَؤُ تَذْكُرُ يُوسُفَ**﴾ [النحل: ٣٨]، وقال ـ عز وجل: ﴿**تَاللهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ**﴾ [النحل: ٦٣]، وقال ـ عز وجل: ﴿**وَأَقْسَمُوا بِاللهِ**﴾ [النحل: ٣٨]، وقال ـ عز وجل: ﴿**وَيَحْلِفُونَ بِاللهِ**﴾ [التوبة: ٥٦] تعالى.

وقد روينا عن رسول الله ﷺ؛ أَنَّهُ قَالَ: «**لاَ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ وَلاَ بِالطَّوَاغِيتِ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ حَالِفاً فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَدَعْ**»[١]، إلا أن الباء هي الأصل، وما سواها دخيل قائم مقامها،

---

(١) الحديث صحيح له طرق عن ابن عمر.

ـ أخرجه مالك (٢/ ٤٨٠) كتاب النذور والأيمان/ باب جامع الأيمان (١٤) والبخاري ١١/ ٥٣٨ كتاب الأيمان والنذور/ باب لا تحلفوا بآبائكم (٦٦٤٦) ومسلم (٢/ ١٢٦٧) كتاب الأيمان/ باب النهي عن الحلف بغير الله تعالى (٣/ ١٦٤٦) والترمذي (١٥٣٤) والدارمي (٢/ ١٨٥) وابن حبان ١٠/ ٢٠١ـ ٢٠٤ كتاب الأيمان حديث (٤٣٥٩، ٤٣٦٠، ٤٣٦١).

والبيهقي (١٠/ ٢٨) كتاب الأيمان/ باب كراهية الحلف بغير الله عز وجل وأحمد في المسند ٢/ ١١، ١٧/ ١٤٢.

والحميدي ٢/ ٣٠١ (٦٨٦) وأبو نعيم في الحلية (٩/ ١٦٠).

من طرق عن نافع عن ابن عمر:

«أن رسول الله ﷺ أدرك عمر بن الخطاب وهو يسير في ركب وهو يحلف بأبيه فقال رسول الله ﷺ: «إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم فمنَ كان حالفاً فليَحلف بالله أو ليصمت». =

فقول: الحالف بالله، أي: احلف بالله؛ لأن «الباء»[١] حرف إلصاق، وهو إلصاق الفعل بالاسم، وربط الفعل بالاسم، والنحويون يسمون الباء حرف إلصاق، وحرف الربط، وحرف الآلة والتسبيب، فإنك إذا قلت: كتبت بالقلم فقد ألصقت الفعل بالاسم، وربطت أحدهما بالآخر، فكان القلم آلة الكتابة وسبباً يتوصل به إليها، فإذا قال: الله، فقد ألصق الفعل المحذوف، وهو قوله: احلف بالاسم، وهو قوله: بالله، وجعل اسم الله آلة للحلف، وسبباً يتوصل به إليه، إلا أنه لما كثر استعمال هذه اللفظة أسقط قوله: أحلف، واكتفى بقوله: بالله؛ كما هو دأب العرب من حذف البعض، وإبقاء البعض عند كثرة الاستعمال، إذا كان فيما بقي دليلاً على المحذوف، كما في قولهم: باسم الله، ونحو ذلك، وإنما خفض الاسم؛ لأن الباء من حروف الخفض؛ والواو قائم مقامه؛ فصار كأن الباء هو المذكور، وكذا التاء قائم مقام الواو، فكان الواو هو المذكور، إلا أن الباء تستعمل في جميع ما يقسم به من أسماء الله وصفاته.

وكذا الواو: فأما التاء؛ فإنه لا يستعمل إلا في اسم الله تعالى، تقول تالله، ولا تقول: تالرحمٰن، وتعزة الله تعالى لمعنى يذكر في النحو، ولو لم يذكر شيئاً من هذه الأدوات؛ بأن قال: الله لا أفعل كذا يكون يميناً؛ لما روي أن رسول الله ﷺ حَلَّفَ رُكَانَةَ بْنَ زَيْدٍ أو زَيْدَ بْنَ رُكَانَةَ حِيْنَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ؛ وَقَالَ: الله مَا أَرَدْتَ بِالْبَتِّ إِلاَّ وَاحِدَةً[٢]؟ وبه تبين أن الصحيح ما قاله الكوفيون، وهو أن يكون بالكسر؛ لأن النبي ﷺ ذكر الله بالكسر وهو أفصح العرب ﷺ، وكذا روي عن ابن عمر، وغيره من الصحابة أنه سَأَلَهُ وَاحِدٌ وَقَالَ لَهُ: كَيْفَ أَصْبَحْتَ؟ قَالَ: «خَيْرٍ عَافَاكَ الله» بكسر الراء.

ولو قال: لله هل يكون يميناً ـ لم يذكر هذا في الأصل، وقالوا: إنه يكون يميناً؛ لأن الباء توضع موضع اللام، يقال: آمن بالله، وآمن له، بمعنى، قال الله تعالى في قصة فرعون: ﴿آمَنتُمْ لَهُ﴾ [طه: ٧١]، وفي موضع آخر: ﴿آمَنتُم بِهِ﴾ [الأعراف: ١٢٣]، والقصة واحدة.

= وأخرجه البخاري ١١/ ٥٣٨ ـ ٥٣٩ كتاب الأيمان والنذور/ باب لا تحلفوا بآبائكم/ ٦٦٤٧) ومسلم (٢/ ١٢٦٦) كتاب الأيمان/ باب النهي عن الحلف بغير الله (١٦٤٦) وأبو داود (٢/ ٢٤٢) كتاب الأيمان/ باب في كراهية الحلف بالآباء (٣٢٥٠).

(١) وهو أصل معانيها. ولم يذكر لها سيبويه غيره. قال: إنّما هي للإلصاق والاختلاط. ثم قال: فما اتّسع من هذا، في الكلام، فهذا أصله. قيل: وهو معنى لا يفارقها.
والإلصاق ضربان: حقيقي نحو: أمسكتُ الحبل بيدي. قال ابن جني: أي: ألصقتها به. ومجازيّ، نحو: مررت بزيد. قال الزمخشري: المعنى: التصق مروري بموضع يقرب منه. قلت: وذكر ابن مالك أن الباء في نحو: مررت بزيد، بمعنى «على»، بدليل ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم﴾. وحكاه عن الأخفش. ينظر الجنى الداني ٣٦ ـ ٣٧.

(٢) سيأتي في كتاب الطلاق.

ولو قال: وربي ورب العرش، أو رب العالمين ـ كان حالفاً؛ لأن هذا من الأسماء الخاصة بالله تعالى لا يطلق على غيره.

وأما الصفة: فصفات الله تعالى مع أنها كلها لذاته على ثلاثة أقسام:

منها: ما لا يستعمل في عرف الناس وعاداتهم إلا في الصفة نفسها؛ فالحلف بها يكون يميناً.

ومنها: ما يستعمل في الصفة وفي غيرها استعمالاً على السواء؛ فالحلف بها يميناً يكون أيضاً.

ومنها: ما يستعمل في الصفة وفي غيرها، لكن استعمالها في غير الصفة هو الغالب؛ فالحلف بها لا يكون يميناً.

وعن مشايخنا من قال: ما تعارفه الناس يميناً يكون يميناً، إلا ما ورد الشرع بالنهي عنه، وما لم يتعارفوه يميناً لا يكون يميناً، وبيان هذه الجملة إذا قال: وعزة الله، وعظمة الله، وجلاله وكبريائه ـ يكون حالفاً؛ لأن هذه الصفات إذا ذكرت في العرف والعادة لا يراد بها إلا نفسها، فكان مراد الحالف بها الحلف بالله تعالى، وكذا الناس يتعارفون الحلف بهذه الصفات، ولم يرد الشرع بالنهي عن الحلف بها.

وكذا لو قال: وقدرة الله تعالى وقوته، وإرادته ومشيئته، ورضاه ومحبته وكلامه ـ يكون حالفاً؛ لأن هذه الصفات، وإن كانت تستعمل في غير الصفة كما تستعمل في الصفة، لكن الصفة تعينت مرادة بدلالة القسم؛ إذ لا يجوز القسم بغير اسم الله تعالى وصفاته، فالظاهر إرادة الصفة بقرينة القسم، وكذا الناس يقسمون بها في المتعارف؛ فكان الحلف بها يميناً.

ولو قال: ورحمة الله أو غضبه أو سخطه ـ لا يكون هذا يميناً؛ لأنه يراد بهذه الصفات آثارها عادة لا نفسها، فالرحمة يراد بها الجنة، قال الله تعالى: ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٧]، والغضب والسخط يراد به أثر الغضب والسخط عادة وهو العذاب والعقوبة، لا نفس الصفة، فلا يصير به حالفاً إلا إذا نوى به الصفة، وكذا العرب ما تعارفت القسم بهذه الصفات، فلا يكون الحلف بها يميناً، وكذا: وعلم الله لا يكون يميناً استحساناً، والقياس أن يكون يميناً، وهو قول الشافعي؛ لأن علم الله تعالى صفة كالعزة والعظمة.

ولنا أنه يراد به المعلوم عادة، يقال: اللهم اغفر لنا علمك فينا، أي: معلومك منا ومن زَلاَّتنا، ويقال: هذا علم أبي حنيفة أي معلومه؛ لأن علم أبي حنيفة قائم بأبي حنيفة لا يزايله، ومعلوم الله تعالى قد يكون غير الله تعالى من العالم بأعيانها وأعراضها والمعدومات كلها؛ لأن المعدوم معلوم، فلا يكون الحلف به يميناً إلا إذا أراد به الصفة، وكذا العرب لم تتعارف القسم بعلم الله تعالى؛ فلا يكون يميناً بدون النية.

وسئل محمد عمن قال: وسلطان الله، فقال: لا أرى من يحلف بهذا، أي: لا يكون يميناً.

وذكر القدوري؛ أنه إن أراد بالسلطان القدرة يكون حالفاً؛ كما لو قال: وقدرة الله، وإن أراد المقدور لا يكون حالفاً؛ لأنه حلف بغير الله.

ولو قال: وأمانة الله ذكر في الأصل؛ أنه يكون يميناً، وذكر ابن سماعة عن أبي يوسف؛ أنه لا يكون يميناً، وذكر الطحاوي عن أصحابنا جميعاً؛ أنه ليس بيمين.

وجه ما ذكره الطحاوي؛ أن أمانة الله فرائضه التي تعبد عباده بها من الصلاة والصوم وغير ذلك، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الامَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾ [الأحزاب:٧٢]، فكان حلفاً بغير اسم الله ـ عز وجل ـ فلا يكون يميناً.

وجه ما ذكره في الأصل؛ أن الأمانة المضافة إلى الله تعالى عند القسم يراد بها صفته؛ ألا ترى أن الأمين من أسماء الله تعالى، وأنه اسم مشتق من الأمانة، فكان المراد بها عند الإطلاق خصوصاً في موضع القسم صفة الله.

ولو قال: وعهد الله فهو يمين؛ لأن العهد يمين لما يذكر، فصار كأنه قال: ويمين الله وذلك يمين؛ فكذا هذا.

ولو قال: باسم الله لا أفعل كذا ـ يكون يميناً؛ كذا روي عن محمد؛ لأن الاسم والمسمى واحد عند أهل السنة والجماعة، فكان الحلف بالاسم حلفاً بالذات؛ كأنه قال: بالله.

ولو قال: ووجه الله فهو يمين؛ كذا روى ابن سماعة عن أبي يوسف عن أبي حنيفة، لأن الوجه المضاف إلى الله تعالى يراد به الذات، قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨]، أي: ذاته، وقال ـ عز وجل: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَام﴾ [الرحمٰن:٢٧]، أي: ذاته.

وذكر الحسن بن زياد عن أبي حنيفة؛ أن الرجل إذا قال: ووجه الله لا أفعل كذا، ثم فعل؛ أنها ليست بيمين، وقال ابن شجاع: إنها ليست من أيمان الناس إنما هي حلف السفلة، وروى المعلى عن محمد إذا قال: لا إله إلا الله لا أفعل كذا، وكذا لا يكون يميناً، إلا أن ينوي يميناً، وكذا قوله: سبحان الله والله أكبر لا أفعل كذا؛ لأن العادة ما جرت بالقسم بهذا اللفظ، وإنما يذكر هذا قبل الخبر على طريق التعجب؛ فلا يكون يميناً، إلا إذا نوى اليمين؛ فكأنه حذف حرف القسم؛ فيكون حالفاً.

وعن محمد فيمن قال: وملكوت الله وجبروت الله؛ أنه يمين؛ لأنه من صفاته التي لا تستعمل إلا في الصفة، فكان الحلف به يميناً؛ كقوله: وعظمة الله وجلاله وكبريائه، ولو قال: وعمر الله لا أفعل كذا ـ كان يميناً؛ لأن هذا حلف ببقاء الله، وهو لا يستعمل إلا في الصفة، وكذا الحلف به متعارف، قال الله ـ عز وجل: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر: ٧٢]، وقال طرفة: [بحر الطويل]

لَعَمْرُكَ إِنَّ المَوْتَ مَا أَخْطَأَ الفَتَىٰ ... لَكَالطُّوَلِ المُرْخَى وَثِنْيَاهُ بِاليَدِ[1]

ولو قال: وأيم الله لا أفعل كذا كان يميناً؛ لأن هذا من صلات اليمين عند البصريين، قال رسول الله ﷺ في زيد بن حارثة ـ رضي الله تعالى عنه ـ حِينَ أَمَّرَهُ فِي حَرْبِ مُؤْتَةَ، وَقَدْ بَلَغَهُ الطَّعْنُ، وَأَيْمُ الله لَخَلِيقٌ لِلإِمَارَةِ[2]، وعند الكوفيين هو جمع اليمين وتقديره: وأيمن الله إلا أن النون أسقطت عند كثرة الاستعمال للتخفيف؛ كما في قوله تعالى: ﴿حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، والأيمن جمع يمين؛ فكأنه قال: ويمين الله، وأنه حلف بالله تعالى؛ لأن العرب تعارفته يميناً قال امرؤ للقيس[3] [بحر الطويل]

فَقُلْتُ: يَمِينَ الله أَبْرَحُ قَاعِداً ... وَإِنْ قُطِعَتْ رَأْسِي لَدَيْكِ وَأَوْصَالِي
حَلَفْتُ لَهَا بِالله حَلْفَةَ فَاجِرٍ ... لَنَامُوا فَمَا إِنْ مِنْ حَدِيثٍ وَلاَ صَالِ[4]

---

(١) ينظر ديوانه ص (٣٤).

(٢) أخرجه البخاري (٧/ ١٠٨ـ ١٠٩) كتاب فضائل الصحابة: باب مناقب زيد بن حارثة حديث (٣٧٣٠) وطرفه في (٤٢٥٠، ٤٤٦٨، ٤٤٦٩، ٧١٨٧) ومسلم (٤/ ١٨٨٤) كتاب فضائل الصحابة: باب فضل زيد بن حارثة حديث (٦٣/ ٢٤٢٦) والترمذي (٥/ ٦٣٥) كتاب المناقب: باب مناقب زيد بن حارثة حديث (٣٨١٦) وأحمد (٢/ ٢٠، ٨٩، ١٠٦، ١١٠) كلهم من حديث ابن عمر

(٣) امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، من بني آكل المرارة أشهر شعراء العرب على الإطلاق ولد في نحو ١٣٠، كان أبوه ملك أسد وغطفان، ويعرف بالملك الضليل لاضطراب أمره طول حياته، عنى معاصرونا بشعره فكتب سليم الجندي، ومحمد أبو حديد ومحمد هادي من على الدفتر، محمد صالح سمك، رئيف الخوري، محمد صبري.
ينظر: الأعلام ٢/ ١١.

(٤) ينظر ديوانه ص ٣٢؛ وخزانة الأدب ٩/ ٢٣٨، ٢٣٩، ١٠/ ٤٣، ٤٤، ٤٥؛ والخصائص ٢/ ٢٨٤؛ والدرر ٤/ ٢١٢؛ وشرح أبيات سيبويه ٢/ ٢٢٠؛ وشرح التصريح ١/ ١٨٥؛ وشرح شواهد المغني ١/ ٣٤١؛ وشرح المفصل ٧/ ١١٠، ٨/ ٣٧، ٩/ ١٠٤؛ والكتاب ٣/ ٥٠٤؛ ولسان العرب ١٣/ ٤٦٣ (يمن)؛ واللمع ص ٢٥٩؛ والمقاصد النحوية ٢/ ١٣؛ وبلا نسبة في أوضح المسالك ١/ ٢٣٢؛ وخزانة الأدب ١٠/ ٩٣، ٩٤؛ وشرح الأشموني ١/ ١١٠؛ ومغني اللبيب ٢/ ٦٣٧؛ والمقتضب ٢/ ٣٦٢؛ وهمع الهوامع ٢/ ٣٨.

وقالت عنيزة: [بحر الطويل]

فَقَالَتْ: يَمِينَ مَا لَكَ حِيلَةٌ وَمَا أَنْ أَرَى عَنْكَ الغَوَايَةَ تَنْجَلِي

فقد استعمل امرؤ القيس يمين الله، وسماه حلفاً بالله، ولو قال: وحق الله لا يكن حالفاً في قول أبي حنيفة ومحمد، وإحدى الروايتين عن أبي يوسف، وروي عنه رواية أُخرى؛ أنه يكون يميناً.

ووجهه أن قوله: وحق الله، وإن كان إضافة الحق إلى الله تعالى، لكن الشيء قد يضاف إلى نفسه في الجملة، والحق من أسماء الله تعالى؛ فكأنه قال: والله الحق.

ولهما أن الأصل أن يضاف الشيء إلى غيره لا إلى نفسه، فكان حلفاً بغير الله تعالى فلا يكون يميناً؛ ولأن الحق المضاف إلى الله تعالى يراد به الطاعات والعبادات لله تعالى في عرف الشرع.

ألا ترى أنه سئل رسول الله ﷺ فقيل له: مَا حَقُّ الله عَلَىٰ عِبَادِهِ؟ فَقَالَ: «**أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً**»[1]، والحلف بعبادة الله وطاعته لا يكون يميناً.

ولو قال: والحق يكون يميناً؛ لأن الحق من أسماء الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ الله هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥]، وقيل: إن نوى به اليمين يكون يميناً وإلا فلا؛ لأن اسم الحق كما يطلق على الله تعالى يطلق على غيره؛ فيقف على النية.

ولو قال: حقاً لا رواية فيه، واختلف المشايخ، قال محمد بن سلمة: لا يكون يميناً؛ لأن قوله: حقاً بمنزلة قوله: صدقاً، وقال أبو مطيع: هو يمين؛ لأن الحق من أسماء الله تعالى، فقوله: «حقاً»؛ كقوله: «والحق».

ولو قال: أقسم بالله، أو أحلف، أو أشهد بالله، أو أعزم بالله ـ كان يميناً عندنا. وعند الشافعي: لا يكون يميناً إلا إذا نوى اليمين؛ لأنه يحتمل الحال، ويحتمل الاستقبال فلا بد من النية.

ولنا أن صيغة «أفعل» للحال حقيقة، وللاستقبال بقرينة السين وسوف وهو الصحيح، فكان هذا إخباراً عن حلفه بالله للحال، وهذا إذا ظهر المقسم به، فإن لم يظهر؛ بأن قال: أقسم أو أحلف أو أشهد أو أعزم ـ كان يميناً في قول أصحابنا الثلاثة، وعند زفر: لا يكون يميناً.

---

(١) أخرجه البخاري (١٠/ ٤١٢) كتاب اللباس: باب أرداف الرجل خلف الرجل حديث (٥٩٦٧).
ومسلم (١/ ٥٨) كتاب الأيمان: باب الدليل على أن من مات على التوحيد... حديث (٤٨/ ٣٠).
من حديث معاذ بن جبل.

وجه قوله: أنه إذا لم يذكر المحلوف به، فيحتمل أنه أراد به الحلف بالله، ويحتمل أنه أراد به الحلف بغير الله تعالى، فلا يجعل حلفاً مع الشك.

ولنا أن القسم لما لم يجز إلا الله ـ عز وجل ـ كان الإخبار عنه إخباراً عما لا يجوز بدونه؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف:٨٣]، ونحو ذلك؛ ولأن العرب تعارفت الحلف على هذا الوجه، قال الله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ﴾ [التوبة:٩٦]، ولم يقل بالله، وقال ـ سبحانه وتعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللهِ﴾ [المنافقون:١]، فالله سبحانه وتعالى سماه يميناً بقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ [المجادلة:١٦]، وقال تعالى: ﴿إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾ [القلم:١٧]، ولم يذكر بالله، ثم سماه قسماً والقسم لا يكون إلا بالله تعالى في عرف الشرع، واستدل محمد بقوله تعالى: ﴿وَلاَ يَسْتَثْنُونَ﴾ [القلم:١٧] فقال: أفيكون الاستثناء إلا في اليمين، وفيه نظر؛ لأن الاستثناء لا يستدعي تقدم اليمين لا محالة، وإنما يستدعي الإخبار عن أمر يفعله في المستقبل؛ كما قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [الكهف:٢٣و٢٤]، وقوله: اعزم، معناه: أوجب، فكان إخباراً عن الإيجاب في الحال وهذا معنى اليمين.

وكذا لو قال: عزمت لا أفعل كذا ـ وكان حالفاً.

وكذا لو قال: آليت لا أفعل كذا؛ لأن الألية هي اليمين.

وكذا لو قال: علي نذر أو نذر الله فهو يمين؛ لقوله ﷺ: «**مَنْ نَذَرَ وَسَمَّىٰ فَعَلَيْهِ الْوَفَاءُ بِمَا سَمَّىٰ، وَمَنْ نَذَرَ وَلَمْ يُسَمِّ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةُ يَمِينٍ**».

وقال ﷺ: «**النَّذْرُ يَمِينٌ وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ**»[1]، وروي أن عبد الله بن الزبير قال: «لَتَنْتَهِيَنَّ عَائِشَةُ عَنْ بَيْعِ رِبَاعِهَا، أَوْ لأَحْجُرَنَّ عَلَيْهَا، فَبَلَغَ ذَلِكَ عَائِشَةَ، فَقَالَتْ: أَوَ قَالَ ذَلِكَ، قَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَتْ: «لله عَلَيَّ نَذْرٌ إِنْ كَلَّمْتُهُ أَبَداً» فَأَعْتَقَ عَنْ يَمِينِهَا عَبْداً، وكذا قوله: علي يمين أو يمين الله في قول أصحابنا الثلاثة، وقال زفر: له علي يمين لا يكون يميناً.

وجه قوله على ما ذكرنا فيما تقدم أن اليمين قد يكون بالله، وقد يكون بغير الله تعالى؛ فلا ينعقد يميناً بالشك.

(١) أخرجه أحمد (٤/ ١٤٤) ومسلم (٣/ ٢٦) كتاب المنذر ـ باب في كفارة النذر ـ حديث (١٣/ ١٦٥٤) وأبو داود (٣/ ٦١٥) كتاب الأيمان والنذر ـ باب من نذر نذراً لم يسمه ـ حديث (٣٣٢٣) والترمذي (٣/ ٤٢) كتاب النذر والأيمان ـ باب في كفارة النذر إذا لم يسم حديث (١٥٦٧) والنسائي(٧/ ٢٦): كتاب الأيمان والنذر ـ باب كفارة النذر، وابن ماجه (١/ ٦٨٧): كتاب الكفارات باب من نذر نذراً ولم يسمه، حديث (٢١٢٧) والبيهقي (١٠/ ٤٥): كتاب الأيمان ـ باب من قال عليّ نذر ولم يسم شيئاً من حديث عقبة بن عامر.

ولنا أن قوله: على يمين أي يمين الله؛ إذ لا يجوز اليمين بغير الله تعالى، وقوله: يمين الله دون قوله: على يمين، فكيف معه، أو يقال: معنى قوله على يمين أو يمين الله، أي: على موجب يمين الله، إلا أنه حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه؛ طلباً للتخفيف عند كثرة الاستعمال.

ولو قال: علي عهد الله، أو ذمة الله، أو ميثاقه ـ فهو يمين؛ لأن اليمين بالله تعالى هي عهد الله على تحقيق [شيء] أو نفيه؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ الله إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ [النحل: ٩١]، ثم قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١]، وجعل العهد يميناً، والذمة هي العهد، ومنه أهل الذمة، أي: أهل العهد والميثاق، والعهد من الأسماء المترادفة.

وقد روي أن رسول الله ﷺ كَانَ إِذَا بَعَثَ جَيْشاً قَالَ فِي وَصِيَّتِهِ إِيَّاهُمْ: «**وَإِنْ أَرَادُوكُمْ أَنْ تُعْطُوهُمْ ذِمَّةَ الله وَذِمَّةَ رَسُولِهِ فَلاَ تُعْطُوهُمْ**»، أي: عهد الله وعهد رسوله، ولو قال: إن فعل كذا فهو يهودي أو نصراني أو مجوسي، أو بريء عن الإسلام، أو كافر، أو يعبد من دون الله أو يعبد الصليب، أو نحو ذلك، مما يكون اعتقاده كفراً ـ فهو يمين استحساناً، والقياس أنه لا يكون يميناً، وهو قول الشافعي.

وجه القياس أنه علق الفعل المحلوف عليه بما هو معصية، فلا يكون حالفاً؛ كما لو قال: إن فعل كذا فهو شارب خمراً أو آكل ميتة.

وجه الاستحسان أن الحلف بهذه الألفاظ متعارف بين الناس؛ فإنهم يحلفون بها من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا من غير نكير، ولو لم يكن ذلك حلفاً لما تعارفوا؛ لأن الحلف بغير الله تعالى معصية، فدل تعارفهم علي أنهم جعلوا ذلك كناية عن الحلف بالله عز وجل، وإن لم يعقل. وجه الكناية فيه كقول العرب: لله علي أن أضرب ثوبي حطيم الكعبة، إن ذلك جعل كناية عن التصدق في عرفهم، وإن لم يعقل وجه الكناية فيه؛ كذا هذا.

هذا إذا أضاف اليمين إلى المستقبل، فأما إذا أضاف إلى الماضي؛ بأن قال: هو يهودي أو نصراني إن فعل كذا لشيء قد فعله ـ فهذا يمين الغموس بهذا اللفظ ولا كفارة فيه عندنا، لكنه هل يكفر، لم يذكر في الأصل.

وعن محمد بن مقاتل الرازي أنه يكفر؛ لأنه علق الكفر بشيء يعلم أنه موجود؛ فصار كأنه قال: هو كافر بالله، وكتب نصر بن يحيى إلى ابن شجاع يسأله عن ذلك، فقال: لا يكفر، وهكذا روي عن أبي يوسف؛ أنه لا يكفر وهو الصحيح؛ لأنه ما قصد به الكفر ولا اعتقده، وإنما قصد به ترويج كلامه وتصديقه فيه، ولو قال: عصيت الله إن فعلت كذا، أو عصيته في كل ما افترض علي ـ فليس بيمين؛ لأن الناس ما اعتادوا الحلف بهذه الألفاظ.

ولو قال: هو يأكل الميتة، أو يستحل الدم، أو لحم الخنزير، أو يترك الصلاة والزكاة إن فعل كذا ـ فليس شيء من ذلك يميناً؛ لأنه ليس بإيجاب، بل هو إخبار عن فعل المعصية في المستقبل، بخلاف قوله: هو يهودي أو نحوه؛ لأن ذلك إيجاب في الحال، وكذلك لو دعى على نفسه بالموت، أو عذاب النار؛ بأن قال: عليه عذاب الله إن فعل كذا، أو قال: أمانة الله إن فعل كذا؛ لأن هذا ليس بإيجاب بل دعاء على نفسه، ولا يحلف بالآباء والأمهات والأبناء، ولو حلف بشيء من ذلك لا يكون يميناً؛ لأنه حلف بغير الله تعالى، والناس وإن تعارفوا الحلف بهم، لكن الشرع نهى عنه.

وَرُوِيَ عَنْ رَسُولِ الله ﷺ أَنَّهُ قَالَ: **«لاَ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ وَلاَ بِالطَّوَاغِيتِ، فَمَنْ كَانَ حَالِفاً فَلْيَحْلِفْ بِالله أَوْ لِيَذَرْ»**[1]، وروي عنه أنه قال ﷺ: **«مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ الله فَقَدْ أَشْرَكَ»**؛ ولأن هذا النوع من الحلف لتعظيم المحلوف، وهذا النوع من التعظيم لا يستحقه إلا الله تعالى. ولو قال: ودين الله أو طاعته أو شرائعه أو أنبيائه وملائكته أو عرشه ـ لم يكن يميناً؛ لأنه حلف بغير الله.

ومن الناس من قال: الحلف بالأنبياء ـ عليه الصلاة والسلام ـ وغيرهم ـ يمين. وهذا غير سديد؛ للحديث؛ ولأنه حلف بغير الله، فلا يكون قسماً؛ كالحلف بالكعبة؛ كذا لو قال: وبيت الله، أو حلف بالكعبة، أو بالمشعر الحرام أو بالصفا أو بالمروة، أو بالصلاة أو الصوم أو الحج؛ لأن كل ذلك حلف بغير الله ـ عز وجل ـ. وكذا الحلف بالحجر الأسود والقبر والمنبر لما قلنا، ولا يحلف بالسماء ولا بالأرض، ولا بالشمس ولا بالقمر والنجوم، ولا بكل شيء سوى الله تعالى وصفاته العلية لما قلنا.

وقد قال أبو حنيفة: لا يحلف إلا بالله متجرداً بالتوحيد والإخلاص، ولو قال: وعبادة وحمد الله فليس بيمين؛ لأنه حلف بغير الله؛ ألا ترى أن العبادة والحمد فعلك. ولو قال: بالقرآن أو بالمصحف أو بسورة كذا من القرآن ـ فليس بيمين؛ لأنه حلف بغير الله تعالى. وأما المصحف فلا شك فيه. وأما القرآن وسورة كذا؛ فلأن المتعارف من اسم القرآن الحروف المنظومة والأصوات المقطعة بتقطيع خاص، لا كلام الله الذي هو صفة أزلية قائمة[2] بذاته تنافي السكوت والآفة. ولو قال: بحدود الله لا يكون يميناً؛ كذا ذكر في الأصل.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) كلام الله ـ عز وجل ـ صفة أزلية قديمة قائمة بذاته ـ عز وجل ـ.

منافية للسكون والآفة؛ كما في الخرس ـ ليست من جنس الأصوات والحروف بل هو سبحانه بها آمرٌ ناهٍ. يدل عليها بالعبارات الدالة عليها؛ كما إذا ذكر الله ـ عز وجل ـ بألسنة مختلفة، **بالصفة**: هي الأمر القائم بالغير، وهو جنس في التعريف أو كالجنس؛ بناء على النزاع في المفهومات الاصطلاحية: هل هي حدود أو رسوم.

=

....

= **الأول**: مبني على أنها وإن كان أمراً اصطلاحياً طارئاً على المعنى اللغوي للكلام، حيث إن الكلام في اللغة: القول. يقال: أتى بكلام طيب، أي قول. إلا أنه ليست وراء ما اصطلح عليه المصطلح أمر آخر؛ فذلك الذي ذكر في تعريف تلك الصفة هو ثباتها بحسب الاصطلاح.
الثاني: مبني على أن لها قبل المعنى الاصطلاحي معنى وضع الواضع اللفظ؛ ليدل عليه؛ فذلك المعنى ثانٍ بعد أول، فهو عارض والتعريف بالعوارض رسم.
أما بعض المحققين: فقد جزم بأنها رسوم؛ لأن الاطلاع على ذاتيات تلك الصفات غير ممكن. والحد ما تركب من الذاتيات: الجنس والفصل. وحيث إن الذاتيات لم يطلع عليها لا تكون إلا رسوماً؛ لأنها بخواص هذه الصفات؛ فسحب وذلك لأن الخواص مأخوذة من تعريف الصفات: حيث أخذ في تعريف صفة الكلام أنها تتعلق دلالة. وفي تعريف صفة القدرة؛ أنها تتعلق تعلق تأثير.
وعلى ذلك: فصفة يشمل الصفة القديمة والحادثة. قديمة: فصل أو كالفصل - مخرج لغير الصفة القديمة. وهو الصفة الحادثة.
أما الأقوال في القديم والأزلي فهي ثلاثة:
الأول: القديم هو الذي ابتداء لوجوده. والأزلي ما لا أول له، عدمياً كان أو وجودياً، فكل قديم أزلي ولا عكس.
الثاني: القديم هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده. والأزلي ما لا أول له، عدمياً كان أو وجودياً، قائماً بنفسه أو غيره.
الثالث: القديم والأزلي: ما لا أول له، عدمياً كان أو وجودياً قائماً بنفسه، أولاً.
فعلى الأول: الصفات السلبية لا توصف بالقدم، وتوصف بالأزلية، وذلك بخلاف ذات الله - عز وجل - والصفات الثبوتية، فإنها توصف بالقدم والإزلية.
وعلى الثاني: الصفاتُ مطلقاً لا توصف بالقدم، وتوصف بالأزلية، وذلك بخلاف ذاته - عز وجل -؛ فإنها توصف بكل منهما.
وعلى الثالث: كل من الذات والصفات مطلقاً يوصف بالقدم والأزلية. فالقديم في التعريف صحيح على الرأي الأول والثالث؛ وذلك بخلافه على الثاني قائمة بذاته.
وأيضاً فللقيام معنيان:
قيام: بمعنى التبعية في التحيز؛ كما في العرض بالنسبة لجوهره. وليس قيام صفة الله عز وجل بذاته على هذا النحو حيث لا تحيز للذات حتى تتبعها الصفة فيه. وقيام: بمعنى آخر هو اختصاص الناعت بالمنعوت، وهو المراد بقيام الصفة بذاته عز وجل.
ليس بحرف ولا صوت؛ لأنه معنى نفسي، وتلك أعراض مشروط حدوث بعضها بانقضاء بالبعض؛ إذ امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول - بدهي، خلافاً لمذهب الحنابلة، والحشوية، والكرامية القائلين: بأن كلامه منتظم من كلمات قائمة بذاته عز وجل، قديم عن الحنابلة حادث عند الكرامية.
منافية للسكون والآفة: السكوت عدم التكلم مع القدرة عليه.
والآفة: عدم مطاوعة الآلة؛ إما بحسب الفطرة؛ كما في الخرس، أو من جهة ضعفها؛ كما في الطفولية، ولقائل أن يقول: هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون النفسي؛ حيث السكوت والخرس إنما ينافيان التلفظ. =

....

= ويجاب بأن المراد بالسكوت والآفة الباطنيان؛ بأن لا يريد في نفسه الكلام، أو لا يقدر عليه، ويتلخص في أنه كما أن الكلام: لفظي، ونفسي، كذلك ضده وهو السكوت والخرس: لفظي وباطني، والمراد الثاني منهما حيث أريد بالكلام الكلام النفسي، فالله منزه عن الاتصاف بالخرس والآفة.
وهو بها آمر ناهٍ: فهو صفة واحدة تتكثر بحسب التعلقات، فالكلام باعتبار تعلقه بشيء خبراً، وبآخر أمراً أو نهياً. وبهذا يخرج العلم والقدرة. وهكذا سائر الصفات الوجودية غير الكلام؛ لأنه لا أمرٌ ولا نهيٌ بواحدة منها.
أما غير الأشاعرة فيقولون: الكلام هو اللفظ المنتظم من الحروف والأصوات، وينفون الصفة النفسية.
وهم في ذلك قد انقسموا إلى فريقين.
الفريق الأول: كلامه ألفاظ قائمة بذاته وهي قديمة، وهم بعض الحنابلة أو حادثة وهم الكرامية.
والفريق الثاني: يقول: كلام الله ألفاظ قائمة بالغير. وهم المعتزلة. فالحنابلة يعرفونه: بأنه المؤلف من الكلمات القديمة القائمة بذاته تعالى. والكرامية يعرفونه: بأنه هو المؤلف من الكلمات الحادثة القائمة بذاته تعالى. وحيث إن المعتزلة لم يعرفوه بالصفة النفسية فليس عندهم سوى الألفاظ وهي حادثة؛ لأنها مرتبة، ويستحيل قيام الحادث بالقديم. فهم يقولون: إن كلامه ـ عز وجل ـ ألفاظ قائمة بغيره، فهم يتجوزون بمتكلم عن موجدٍ وخالقٍ للكلام. وعليه فالمعتزلة لا يثبتون كلام الله إلا نفسياً؛ كما أثبته الأشاعرة. ولا لفظياً قديماً؛ لأن الألفاظ مرتبة والترتيب حادث. ولا لفظياً حادثاً؛ كما قالت الكرامية، بل يثبتون كلاماً لا على أنه متصف به، بل على أنه مخلوق قائم بغيره.
فالكلام عند المعتزلة هو المؤلف من الكلمات المسموعة الحادثة القائمة بغير الذات وهم بذلك خالفوا جميع الفرق.
أما أدلة الأشاعرة: استدلت الأشاعرة على قدم كلام الله ـ عز وجل ـ، وكونه نفسياً بوجوه.
الدليل الأول من جهة اللغة: من أن الكلام عندهم صفة نفسية قديمة قائمة بذاته تعالى، فالمتكلم في اللغة من قام به الكلام، لا من أوجده من غيره؛ كما قالت المعتزلة؛ لامتناع إثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به؛ إذ من أوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً لغة؛ فلا يسمى الله متكلماً يخلق الكلام من غيره؛ كما قالت المعتزلة: من أن المتكلم من أوجد الكلام في غيره.
أما باقي الفرق: من حنابلة، وحشوية، وأشاعرة، وكرامية، لا يتنافى مدعاهم مع مدلول متكلم في اللغة على رأي العضد؛ لأنهم جميعاً يقولون: المتكلم من قام به الكلام؛ فلهذا نحتاج في إثبات مدعي الأشاعرة الخاص، وهو الصفة النفسية ـ إلى إبطال قدم اللفظ، وقيامه بذاته ـ عز وجل ـ، وهو ظاهر البطلان، لأن جعل المرتب الذي تقدم بعض أجزائه، وتأخر البعض قديماً، مفض إلى التناقض، لاستدعاء الترتيب أولية وحدوثاً. واستدعاء الوصف بالقدم عدم أوليته ـ عز وجل ـ.
وأما بطلان قيام الحادث بذات الله ـ عز وجل ـ فظاهر أيضاً؛ فلم يبق لكونه متكلماً، مع ملاحظة اللغة، وبطلان قيام لفظٍ قديم أو حادث بذاته سوى أن له صفة نفسية. وهو مدعي الأشاعرة.
فإن قيل: من جهة المعتزلة: لو كان المتكلم من قام به الكلام ـ لما صح إطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسّي؛ لأنه لا بقاء له، ولا اجتماع لأجزائه حتى يقوم بشيء.
قلنا: صحة الإطلاق مبنية على أن المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه، لا سيما في الأعراض السيالة، كالمتحرك، والمتكلم. =

واختلفوا في المراد بحدود الله، قال بعضهم: يراد به الحدود المعروفة من حد الزنا والسرقة والقذف.

وقال بعضهم: يراد بها الفرائض مثل الصوم والصلاة وغيرهما، وكل ذلك حلف بغير الله تعالى؛ فلا يكون يميناً. وقد روي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «**لاَ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ وَلاَ بِالطَّوَاغِيتِ وَلاَ بِحَدٍّ مِنْ حُدُودِ الله، وَلاَ تَحْلُفُوا إِلاَّ بِالله، وَمَنْ حُلِفَ لَهُ بِالله فَلْيَرْضَ، وَمَنْ لَمْ يَرْضَ فَلَيْسَ مِنَّا**»[١]. ولو قال: عليه غضب الله أو سخطه أو لعنته إن فعل كذا ـ لم يكن يميناً؛ لأنه دعاء

= وإن قيل من جهة الحنابلة، ومن تابعهم: إن المنتظم من الحروف قد لا يكون مرتب الأجزاء، بل دفعياً كالقائم بنفس الحافظ؛ كالحاصل على الورقة من طابع فيه نقس.

قلنا: الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة، لا في الصورة المرسومة، أو المنقوشة بأشكال الكتابة، لأنها ليست كلاماً على الحقيقة. والترتيب المستدعي للحدوث لازم للمنتظم من الحروف المسموعة.

الثاني من ناحية العقل: لو لم يتصف الله بالكلام ـ لاتصف بضده وهو محال، فبطل ما أدى إليه وهو عدم الاتصاف، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو الاتصاف.

أما الملازمة: فدليلها أن القابل للشيء إنما يتصف به أو بضده، والله عز وجل قابل، لأنه حي وأما بطلان التالي؛ فلأن ضد هذه الصفة نقص، وكل نقص عليه محال، لأن يستلزم احتياجه ـ عز وجل ـ إلى من يكلمه؛ بأن يدفع هذا النقص عنه، وهو بيِّن البطلان. وأيضاً: لو اتصف بالنقص ـ لكان بعض المخلوقين أكمل منه؛ لسلامة كثير منهم عن تلك النقائص.

وقد اعترض على هذا الدليل من ناحيتين.

على الملازمة: بأن اتصاف الذات بصفة أو ضدها ـ متوقف على تصور تلك الذات بالكنه، وحقيقة ذات الله ـ عز وجل ـ ليست معلومة لنا بالكنه، حتى نعلم ما تقبله مما لا تقبله.

وعلى بطلان التالي بإبطال دليله، وهو أنا لا نسلم أن الضد نقص، لأنكم بنيتموه على الكمال والنقص في الشاهد. ولا يلزم من كون الصفة نقصاً في حق الشاهد؛ أن يكون كذلك في حق الغائب؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأن الزوجة والولد: كمال في حق الشاهد، نقص في حق الغائب.

الثالث: كلام المتكلم إما أن يكون اسماً للمنتظم من الحروف والأصوات الدالة بالوضع؛ وإما أن يكون اسماً للمعنى القائم بالنفس، فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يكون لكلام الله ـ عز وجل ـ معنى في نفسه أم لا، فإن لم يكن له معنى فلا يكون أمراً ولا ناهياً؛ لأن من قال لغيره افعل كذا، ولا تفعل كذا، ولم يكن لعبارته معنى في نفسه ـ لا يكون آمراً ولا ناهياً، بل يكون عابثاً. وإن كان له معنى من نفسه فذلك هو الذي يراد ثبوته، ويعبر عنه بكلام النفس، وإن كان الثاني وهو أن الكلام اسم للمعنى القائم بالنفس فذلك هو المطلوب، غير أنه لا يخرج عن كونه قديماً أو حادثاً، لا جائز أن يكون حادثاً، وإلا كان الله محلاً للحوادث، وهو محال للأدلة التي أقيمت على ذلك، فلم يبق إلا أن يكون قديماً.

وهذا الدليلُ وإن أثبت معنى نفسياً وأبطل كون الكلام ألفاظاً قائمةً بذاته ـ عز وجل ـ، فلم يثبت به أن هذا المعنى النفسي غير العلم والإرادة، فللمعتزلة أن يعترضوا عليه من هذه الجهة.

ينظر نص كلام شيخنا حافظ مهدي في تحقيق صفة الكلام.

(١) تقدم تخريجه.

على نفسه بالعذاب والعقوبة والطرد عن الرحمة؛ فلا يكون حالفاً؛ كما لو قال: عليه عذاب الله وعقابه وبُعده عن رحمته.

ومن مشايخنا بالعراق من قال في تخريجه القسم بالصفات: إن الصفات على ضربين: صفة للذات، وصفة للفعل، وفصل بينهما بالنفي والإثبات، وهو أن ما يثبت ولا ينفي فهو صفة للذات؛ كالعلم والقدرة ونحوهما، وما يثبت وينفي فهو صفة الفعل كالتكوين والإحياء والرزق ونحو ذلك، وجعل الرحمة والغضب من صفات الفعل، فجعل صفة الذات قديمة، وصفة الفعل حادثة، فقال: الحلف بصفة الذات يكون حلفاً بالله؛ فيكون يميناً، والحلف بصفة الفعل يكون حلفاً بغير الله تعالى؛ فلا يكون يميناً، والقول بحدوث صفات الفعل مذهب المعتزلة والأشعرية، إلا أنهم اختلفوا في الحد الفاصل بين الصفتين.

ففصلت المعتزلة بما ذكره هذا القائل من النفي والإثبات، والأشعرية فصلت بلزوم النقيصة وعدم اللزوم، وهو إنه ما يلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الذات، وما لا يلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الفعل، مع اتفاق الفريقين على حدوث صفات الفعل، وإنما اختلفت عباراتهم في التحديد لأجل الكلام، فكلام الله تعالى محدث عند المعتزلة؛ لأنه ينفي ويثبت، فكان من صفات الفعل فكان حادثاً، وعند الأشعرية أزلي؛ لأنه يلزم بنفيه نقيصة؛ فكان من صفات الذات فكان قديماً[1].

---

(١) وقبل أن نشرع في أدلة المعتزلة نمهد لذلك فنقول: .
إن ما تقوله المعتزلة في كلام الله ـ عز وجل ـ وهو خلق الأصوات والحروف ـ الدالة على المعاني المقصودة، وكونها حادثة قائمة بغير ذاته ـ عز وجل ـ نقول به نحن، ولا خلاف بيننا وبينهم في ذلك كما مرّ، وما نقوله نحن، ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات هم ينكرون ثبوته، ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي تدعيه في كلامه ـ عز وجل ـ؛ فصار محل النزاع بيننا وبينهم إثبات المعنى النفسي ونفيه.
وإذاً فالأدلةُ الدالة على حدوث الألفاظ إنما تفيدهم بالنسبة للحنابلة القائلين بقدم الألفاظ. وأما بالنسبة إلينا، فيكون تسبباً لدليل في غير محل الخلاف.
وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقاً بلا تقييد باللفظي أو النفسي، فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ، لا يكون لهم فيه حجة علينا، ولا يعطيهم فائدة، وجدوى بالقياس إلينا، إلا أن يدللوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة وحينئذ يفيدهم هذا؛ لأنه على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات، ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان، فلا تكون لهم حجة أيضاً في تلك الأدلة المطلقة.
لكنا نذكر أدلتهم، ثم نجيب عنها فنقول:
لقد ذهبت هذه الطائفة على نفس الكلام النفسي القديم، واستدلت بأدلة معقولة ومنقولة.
أما أدلتهم المعقولة فدليلان: .
الدليل الأول: لو كان كلامه ـ عز وجل ـ نفسياً قديماً ـ للزم وجود أمرٍ بلا مأمور، ونهي بدون منهي، وهكذا بقية الأنواع، والتالي باطل؛ فبطل المقدم. =

....

= أما دليل الملازمة: هو أن للكلام النفسي أنواعاً: أمراً، ونهياً، وخبراً، وغير ذلك، وهي قديمة، إذ الأنواع كالجنس في القدم والحدوث. والقطعي بأنه لا مأمور ولا منهي في الأزل. وأما بطلان التالي فواضح، لما يلزم عليه من السنة وهو محال على الله.

والجواب عن هذا الدليل: هو أنكم بنيتموه على أن للكلام القديم في الأزل أنواعاً، وهو غير مجمع عليه من الأشاعرة، فقد خالف ابن سعيد في ذلك، وقال: إنه في الأزل واحد، وإنما يصير متصفاً بالأنواع المذكورة فيما لا يزال.

فإن قيل: عدم تنوعه في الأزل إلى الخمسة ـ يستدعي وجود الجنس بدون واحد من أنواعه، وذلك محال؛ لأنه لا وجود للجنس إلا في واحد منها قلنا: ذلك مسلم في أنواع حقيقته لا تكون باعتبار التعلق، أما الأنواع التي تكون بحسب التعلق ـ فغير مسلم. وما معنا من هذا القبيل، فهي أنواع اعتبارية تحصل بحسب تعلق بالأشياء، فجاز أن يوجد جنسها بدونها أو معها. وعليه فالكلام الأزلي ليس جنساً حقيقياً، بل هو أمر واحد تعرض له الإضافات، وله أسماء بحسب كل إضافة نوعية. فإذا تعلق بالفعل على وجه يثاب عليه الفاعل، ويعاقب عليه التارك ـ يسمى أمراً. وهكذا الأربعة الباقية. فليست له أنواع، وليس هو جنساً على الحقيقة.

وهناك جواب آخر عن الدليل: وهو أن ما ذكر من استدعاء الأمر والنهي مخاطباً، وإن سُلّم في الأمر والنهي اللفظتين، إلا أنه غير مسلم في الأمر والنهي النفسيتين، إذ يكفي فيهما مخاطب ولو تنزيلاً.

وأيضاً يجاب عن هذا الدليل بجواب ثالث: وهو إنما يلزم السفه لو خوطب المعلوم وأمر في عدمه، أما على تقدير وجوده بأن يكون الطلب ممن سيوجد؛ كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي لم يوجد، وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام ـ إلى كل مكلف يولد إلى يوم القيامة ـ فلا سنة.

فحاصل هذا الدليل، أنه مبني عند الخصم على التنوع، ومن الأشاعرة من لا يسلّمه كابن سعيد. وعلى فرض التسليم فاستدعاء المأمور في اللفظي دون النفسي.

وعلى تسليم استدعاء النفسي مخاطباً، فإن أريد وجود المخاطب بالفعل في الأزل؛ فذلك لاستدعاء غير مسلّم. وإن أريد وجود المخاطب وجوداً عقلياً، على معنى أنه يتعلق بالمعدوم في حال العدم خطاب يفهمه، ويقوم بالامتثال به بعد وجوده مستجمعاً لشروط التكليف، فالاستدعاء مسلّم والعبث ممنوع.

الدليل الثاني: لو كان كلامه ـ عز وجل ـ قديماً ـ لاستوت نسبته إلى جميع المتعلقات. ولكن استواء نسبته إلى جميع المتعلقات باطل. فبطل ما أدّى إليه.

بيان الملازمة: أن الكلام كالعلم في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته، وكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به؛ فكذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به، حيث إن الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي نفوا أن يكون للفعل في ذاته حسن أو قبح، بل حسنه وقبحه من الشرع، فلو أمر بما نهى عنه، أو نهى عما أمر به لأنقلب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، وعلى ما ذكر يلزم تعلق أمره، ونهيه بالأفعال كلها.

وأما بطلان التالي فواضح؛ لما يلزم عليه من كون الفعل مأموراً به منهياً عنه وهو محال؛ لأن الأمر يستدعي تحصيل الفعل، ليثاب عليه. والنهي يقتضي ترك الفعل؛ ليثاب على الترك.

فنتيجة الأمر الإثابة على الفعل. ونتيجة النهي عدم الإثابة على الفعل، بل العقاب عليه. وبين الإثابة واللا إثابة تناقض. وبين الإثابة والعقاب تنافر أيضاً؛ لأنه جمع بين الشيء والأخص من نقيضه، وكلاهما محال

والجواب عن هذا الدليل: أن الشيء القديم الصالح للأمور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الأمور دون بعض، كالقدرة، فإنها تتعلق ببعض ما تعلقت به الإرادة دون ما لم تتعلق به. =

....

= فإن قيل: مخصص القدرة هو الإرادة؛ فلا بد للكلام أيضاً من مخصص ويعود الكلام إليه، فيلزم التسلسل.
قلنا: تعلق الكلام ببعض دون بعض آخر، كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعضه، فلا تسلسل.
أما الأدلة النقلية فمن وجوه:
الوجه الأول: القرآن ذكر وهو محدث لقوله ـ عز وجل ـ ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾ وقوله ـ عز وجل ـ ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾، مع قوله ـ عز وجل ـ ﴿ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾؛ فإنهما يدلان على أن الذكر محدث، وهو القرآن فيكون محدثاً، ويكون معنى الإتيان ما يأتيهم من طائفة من القرآن نازلة؛ تذكرهم أكمل تذكير، وتبين لهم أتم تبيين.
وقوله ـ عز وجل ـ: من ربهم لابتداء الغاية متعلقة. بـ «يأتيهم»، أو بمحذوف هو صفة لـ «ذكر»، وأيا ما كان ففيه دلالة على فضله وشرفه.
وهو عربي، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً﴾، والعربي هو اللفظ؛ لاشتراك اللغات في المعنى، ومنزل على النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ بشهادة النص والإجماع، ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله ـ عز وجل ـ، بخلاف اللفظ فإنه وإن كان عرضاً لا يزول عن محله، لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له، وقد روي أن الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ أنزل القرآن دفعة واحدة إلى سماء الدنيا، فحفظته الحفظة، ثم نزل منها بلسان جبريل ـ عليه السلام ـ إلى المصطفى عليه الصلاة والسلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح، فإن قيل: المكتوب في المصحف هو الصور والأشكال لا اللفظ ولا المعنى. قلنا: بل اللفظ لأن الكتابة تصويراً للفظ بحروف هجائية. نعم المثبت في المصحف هو الصور والأشكال. فإن قيل: القديم دائماً، فيكون مقارناً للتجدّي ضرورة، فلا يكون ذلك من خواص الحوادث.
قلنا: معناه أن يدعوا العرب إلى المعارضة والإتيان بالمثل؛ وذلك لا يتصور في الصفة القديمة.
الوجه الثاني: قوله عز وجل ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾؛ إذ معناه: إذا أردنا شيئاً قلنا له: كن فيكون. فقوله: كن وهو قسم من أقسام الكلام، متأخر عن الإرادة الواقعة في الاستقبال؛ لكونه جزءاً له؛ فيكون حاصلاً قبل وجود الشيء بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهملة، وكلاهما يوجب الحدوث. وبخاصة إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقفاً في الاستقبال. وأما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة ـ فظاهر أيضاً دلالته على الحدوث. فإن قيل: وقوع كلمةُ «كن» عقيب إرادة تكوين الأشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء، وإن دلّ على حدوثها لكن عموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى، أي: ليس قولنا لشيء مما نقصد إيجاده وإحداثه؛ كما في قوله ـ ﷺ ـ «وإنما لكل امرئ ما نوى» يقتضي قدمها؛ إذ لو كانت حادثة لوقعت بكلمة «كن» أخرى مسابقة ويتسلسل. وإن جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازاً عن سرعة الإيجاز ـ فلا دلالة فيه على حدوث كن.
قلنا: حقيقته أن ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه ـ إلا هذا في القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول كل شيء.
الوجه الثالث: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ﴾ و«إذا» ظرف زمان ماض؛ فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصاً بزمان معين محدث، أما المختص بالحال والاستقبال فظاهر، وأما المختص بالماضي، فلانه الانتقال في الحال أو الاستقبال ينافي القدم؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. =

....

= **الوجه الرابع**: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾؛ فإنه يدل على أن القرآن مركب من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً. وقال ابن عبّاس ـ رضوان الله عليه ـ: «أحكمت» أي: لم ينسخ بكتاب؛ كما نسخت الشرائع به، «ثم فصلت» بُيِّنت بالأحكام، والحلال والحرام. وكذا قوله ـ عز وجل ـ: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيًّا﴾ يدل على أن كلامه قد يكون عربياً تارة، وعبرياً أخرى؛ وذلك دليل حدوثه. ودلالة الآية الكريمة على أن كلام الله تعالى قد لا يكون عربياً ظاهرة؛ فإن الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك.

وأما دلالته على أنه قد يكون عبرياً تارة أخرى، فيضم إليه أن التوراة أيضاً كلامه بالاتفاق على أن المراد قد يكون عبرياً؛ فإنه المقصود هٰهنا مجرد الدلالة على التغير.

الوجه الخامس: قوله ـ عز وجل ـ: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾؛ فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثاً؛ لأن المسموع لا يكون إلا حرفاً وصوتاً.

الوجه السادس: أن القرآن معجز إجماعاً، ويجب مقارنة المعجز للدعوى، حتى يكون تصديقاً للمدعي في دعواه، فيكون حادثاً مع حدوثها. وإن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها، بل يكون قديماً سابقاً عليها. فلا اختصاص له به وتصديقه.

الوجه السابع: أن «القرآن موصوف بكونه منزلاً وتنزيلاً، وذلك يوجب حدوثه، لاستحالة الانتقال بالإنزال والتزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى؛ إذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته ـ عز وجل ـ بخلاف اللفظ فإنه وإن كان فرضاً لا يزول عن محله، لكن قد ينزل الجسم الحامل له؛ فيوصف اللفظ بذلك بالنزول ولو مجازاً.

الوجه الثامن: قوله ـ ﷺ ـ في دعائه: «يا رب القرآن العظيم، ويا رب طه ويس» فالقرآن مربوب كلاً وبعضاً، والمربوب محدث اتفاقاً.

الوجه التاسع: أنه ـ عز وجل ـ أخبر بلفظ الماضي نحو: ﴿وإنا أنزلنا﴾، ﴿وإنا أرسلنا﴾ ولا شك أنه لا إرسال ولا إنزال في الأزل، فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً، لأنه إخبار بالوقوع في الماضي، ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل.

الوجه العاشر: النسخ حق بإجماع الأمة، ووقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء، ولا شيء منهما يتصور في القديم، لأن ما ثبت قدمه ـ استحال عدمه.

وللحنابلة أن يقولوا: معنى نسخ القرآن رفع حكمة لا ذاته فلا يلزم حدوث هنا ذاته، وقد جعل الإمام الرازي هذين الدليلين في الأربعين من الأدلة العقلية واختار السيد الشريف أنهما من الأدلة النقلية، والحق ما اختاره.

وقد أجاب الأشاعرة: عن جميع هذه الأدلة بأنها إن دلت على شيء من الحدوث؛ فإنما تدل على حدوث اللفظ. ونحن في تحرير محل الخلاف أوضحنا أن لا نزاع بين الأشاعرة وغيرهم من الطوائف في حدوث اللفظ وإنما بينهم في الكلام النفسي القديم، فجميع الأدلة التي ذكرت أدلة في غير محل النزاع. على أن هذه الأدلة، وإن أثبتت حدوث الكلام اللفظي فهي ترد دعوى الحنابلة والحشوية... والقصد، حيث ذهبوا إلى قدم اللفظ مع قيامه بذات الله ـ عز وجل ـ.

والأشاعرة يوافقون المعتزلة في إقامة الأدلة المذكورة في وجه هؤلاء.

ومن الوجوه التي استدل بها المعتزلة على أن كلام الله ـ عز وجل ـ ليس بأزلي ـ قولهم: لو كان أزلياً للزم الكذب في أخباره. والكذب في أخباره محال؛ لأن الأخبار بطريق المضي كثير في كلام الله ـ عز وجل ـ=

....

= كقوله: ﴿إنا أرسلنا نوحاً﴾ وقال: ﴿وعصى فرعون الرسول﴾، وصدقه تقتضي سبق وقوع النسبة. ولا يتصور السبق على الأزلي فتعين الكذب. ودليل بطلان التالي؛ فلإجماع العقلاء على أن الكذب نقص؛ لما فيه من العجز والعبث.

والجواب عن هذا الدليل: بأن أخبار الله ـ عَزَّ وجَلّ ـ لا تتصف في الأزل بالماضي والحال والمستقبل؛ لعدم الزمان. وإنما تتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات. فيقال: قام بذات الله ـ عَزَّ وجَلّ ـ إخبار عن إرسال نوح مطلقاً، وذلك الأخبار موجود أزلاً باقٍ أبداً.

وقبل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه: «إنا نرسل» وبعد الإرسال: «إنا أرسلنا» فالتعبير في لفظ الخبر لا في الأخبار القائم بالذات؛ كما تقول في علمه ـ عز وجل ـ: إنه قائم بذاته أزلاً، العلم بأن نوحاً مرسل. وهذا العلم باق أبداً فقبل وجوده عرف أنه سيوجد ويرسل. وبعد وجوده ـ علم أنه وجد، وأرسل والتغير في المعلوم لا في العلم.

وأقوى دليل استدلت به المعتزلة قولهم: قد اتفق على أن القرآن الكريم اسم لما نقل إلينا بين دفتر المصاحف تواتراً. فهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن مسموع بالآذان ولا شك أن هذه أمور تدل على حدوثه.

والجواب عن هذا الدليل: أن القرآن الذي هو كلام الله ـ عز وجل ـ المكتوب في المصاحف بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه المحفوظ في القلوب المسموع بحروف ملفوظة غير حالٍ في المصاحف والقلوب، والألسنة والآذان، بل هو معنى قديم قائم بذاته ـ عَزَّ وجَلّ ـ يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه، ويحفظ بالنظم المخيل، ويكتب بنقوش وصورٍ وأشكال.

فالمرسوم بسمة الحوادث: إما هو اللفظ الدال على المعنى القديم. ويقرب ما ذكرناه ما يقال: النار جوهر محرق يذكر باللفظ، ويكتب بالقلم. ولا يلزم من ذلك كون حقيقة النار صوتاً وحرفاً؛ وذلك لأن للشيء وجوداً في الأعيان ووجوداً في الأذهان، والمراد به الوجود العلمي.

حيث لا يقول المعتزلة بالوجود الذهني. ووجوداً في العبارة ووجوداً في الكتابة. والكتابة قول على العبارة، والعبارة قول على ما في الأذهان، وما في الأذهان يدل على ما في الأعيان. فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم، نحو القرآن غير مخلوق. فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، والمراد بحقيقته الموجودة في الخارج؛ أن الملفوظ في هذه الصورة ذاته من غير ملاحظة ما يدل عليه؛ إذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو حالة حقيقة.

وذلك بخلاف ما يوصف بما هو من لوازم الحادث؛ لأنه لا بد فيه من ملاحظة ما يدل علِيه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية.

وحيث يوصف بما هو من لوازم المحدثات، فالمراد به الألفاظ المنظومة، وذلك كما في قولنا قرأت نصف القرآن الكريم، أو المخيلة: كما في قولنا: حفظت القرآن، أو الأشكال المنقوشة؛ كما يقال: يحرم على المحدث مسُّ القرآن الكريم قد يعرض على ما ذكر؛ بأنه منافٍ لما ذكره علماء الأصول من أن القرآن الكريم هو المكتوب في المصاحف، وأنه اسم للنظم والمعنى جميعاً.

والجواب عن غرضهم لما لم يكن متعلقاً بالمعنى الأزلي، بل هو متعلق بالألفاظ، لأنها أدلة الأحكام الشرعية. عرفوه بأنه المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر. وجعلوه اسماً للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى.

ينظر نص كلام شيخنا حافظ مهدي في تحقيقه صفة الكلام.

ومذهبنا ـ وهو مذهب أهل السنة والجماعة: أن صفات الله أزلية، والله تعالى موصوف بها في الأزل، سواء كانت راجعة إلى الذات أو إلى الفعل، فهذا التخريجُ وقع معدولاً به عن مذهب أهل السنة والجماعة، وإنما الطريقة الصحيحة والحجة المستقيمة في تخريج هذا النوع من المسائل ما سلكنا، والله تعالى الموفق للسداد والهادي إلى سبيل الرشاد.

وهذا الذي ذكرنا إذا ذكر اسم الله تعالى في القسم مرة واحدة، فأما إذا كرر فجملة الكلام فيه أن الأمر لا يخلو؛ إما أن ذكر المقسم به وهو اسم الله تعالى، ولم يذكر المقسم عليه، حتى ذكر اسم الله تعالى ثانياً، ثم ذكر المقسم عليه، وإما أن ذكرهما جميعاً، ثم أعادهما جميعاً، وكل ذلك لا يخلو من أن يكون بحرف العطف أو يكون بدونه، فإن ذكر اسم الله تعالى، ولم يذكر المقسم عليه حتى كرر اسم الله تعالى، ثم ذكر المقسم عليه؛ فإن لم يدخل بين الاسمين حرف العطف ـ كان يميناً واحدة بلا خلاف، سواء كان الاسم مختلفاً أو متفقاً. فالمختلف؛ نحو «أن يقول: والله الرحمٰن ما فعلت كذا وكذا؛ لأنه لم يذكر حرف العطف، والثاني يصلح صفة للأول على أنه أراد به الصفة؛ فيكون حالفاً بذات موصوف لا باسم الذات على حدة، وباسم الصفة على حدة والمتفق؛ نحو أن يقول: الله والله ما فعلت كذا؛ لأن الثاني لا يصلح نعتاً للأول، ويصلح تكريراً وتأكيداً له؛ فيكون يميناً واحدة، إلا أن ينوي به يمينين، ويصير قوله: «الله» ابتداء يمين بحذف حرف القسم، وإنه قسم صحيح على ما بينا فيما تقدم، وإن أدخل بين القسمين حرف عطف؛ بأن قال: والله والرحمٰن لا أفعل كذا، ذكر محمد في «الجامع»؛ أنهما يمينان، وهو إحدى الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف.

وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة؛ أنه يكون يميناً واحدة؛ وبه أخذ زفر، وقد روي هذا أيضاً عن أبي يوسف في غير رواية الأصول.

وجه رواية المذكور في «الجامع»؛ أنه لما عطف أحد الاسمين على الأخر، فكان الثاني غير الأول؛ لأن المعطوف غير المعطوف عليه، فكان كل واحد منهما يميناً على حدة، بخلاف ما إذا لم يعطف؛ لأنه إذا لم يعطف أحدهما على الآخر يجعل الثاني صفة للأول؛ لأنه يصلح صفة؛ لأن الاسم يختلف؛ ولهذا يستحلف القاضي بالأسماء والصفات من غير حرف العطف، فيقول: والله الرحمٰن الرحيم الطالب المدرك، ولا يجوز أن يستحلف مع حرف العطف؛ لأنه ليس على المدعى عليه إلا يمين واحدة.

وجه رواية الحسن: أن حرف العطف قد يستعمل للاستئناف، وقد يستعمل للصفة فإنه يقال: فلان العالم والزاهد والجواد والشجاع، فاحتمل المغايرة، واحتمل الصفة؛ فلا تثبت يمين أُخرى مع الشك.

والحاصل أن أهل اللغة اختلفوا في هذه المسألة في أن هذا يكون يميناً واحدة، أو يكون

يمينين، ولقب المسألة أن إدخال القسم على القسم قبل تمام الكلام هل يجوز، قال بعضهم: لا يجوز، وهو قول أبي علي الفسوي والخليل، حتى حكى سيبويه عن الخليل أن قوله ـ عز وجل: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ﴾ [الليل:١و٢]، يمين واحدة، وقال بعضهم: يجوز، وهو قولُ الزجاج والفراء، حتى قال الزجاج: إن قوله ـ عز وجل: ﴿ص﴾ قسم، وقوله ـ عز وجل: ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص:١]، قسم آخر، والحجج، وتعريف ترجيح أحد القولين على الآخر تعرف في كتب النحو، وقد قيل في ترجيح القول الأول على الثاني: أنا إذا جعلناهما يميناً واحدة لا نحتاج إلى إدراج جواب آخر، بل يصير قوله: لا أفعل مقسماً عليه بالاسمين جميعاً، ولو جعلنا كل واحد منهما قسماً على حدة لاحتجنا إلى إدراج ذكر المقسم عليه لأحد الاسمين، فيصير كأنه قال: والله والله لا أفعل كذا، فعلى قياس ما ذكر محمد في «الجامع» يكون يمينين.

وروى محمد في «النوادر» أنه يمين واحدة؛ كأنه استحسن، وحمله على التكرار لتعارف الناس، وهكذا ذكر في «المنتقى» عن محمد؛ أنه إذا قال: والله والله والله لا أفعل، كذا القياس أن يكون ثلاثة أيمان بمنزلة قوله: والله والرحمٰن والرحيم وفيه قبح، وينبغي في الاستحسان أن يكون يميناً واحدة، هكذا ذكر.

ولو قال: والله والله لا أفعل كذا، ذكر محمد أن القياس أن يكون عليه كفارتان، ولكني استحسن فأجعل عليه كفارة واحدة، وهذا كله في الاسم المتفق. ترك محمد القياس، وأخذ بالاستحسان لمكان العرف؛ لما زعم أن معاني كلام الناس عليه، هذا إذا ذكر المقسم به ولم يذكر المقسم عليه، حتى ذكر اسم الله ثانياً، فأما إذا ذكرهما جميعاً، ثم أعادهما، فإن كان بحرف العطف؛ بأن قال: والله لا أفعل كذا، والرحمن لا أفعل كذا، أو قال: والله لا أفعل كذا، والله لا أفعل كذا ـ فلا شك أنهما يمينان، سواء كان ذلك في مجلسين أو في مجلس واحد، حتى لو فعل كان عليه كفارتان، وكذا لو أعادهما بدون حرف العطف؛ بأن قال: والله لا أفعل كذا، وقال: والله لا أفعل كذا؛ لأنه لما أعاد المقسم عليه مع الاسم الثاني ـ علم أنه أراد به يميناً أُخرى؛ إذ لو أراد الصفة أو التأكيد لما أعاد المقسم عليه.

ولو قال: والله لا أفعل كذا، أو قال: والله لا أفعل كذا، وقال: أردت بالثاني الخبر عن الأول ـ ذكر الكرخي أنه يصدق؛ لأن الحكم المتعلق باليمين بالله تعالى هو وجوب الكفارة، وأنه أمر بينه وبين الله تعالى، ولفظه محتمل في الجملة، وإن كان خلاف الظاهر فكان مصدقاً فيما بينه وبين الله ـ عز وجل.

وروي عن أبي حنيفة أنه لا يصدق، فإن المعلى روى عن أبي يوسف؛ أنه قال في رجل حلف في مقعد واحد بأربعة أيمان، أو أكثر أو بأقل، فقال: أبو يوسف: سألت أبا حنيفة عن

ذلك، فقال: لكل يمين كفارة، ومقعد واحد ومقاعد مختلفة واحد، فإن قال: عنى بالثانية الأولى - لم يصدق في اليمين بالله تعالى، ويصدق في اليمين بالحج والعمرة والفدية، وكل يمين قال فيها: عليَّ كذا.

والفرق إن الواجب في اليمين القرب في لفظ الحالف؛ لأن لفظه يدل على الوجوب، وهو قوله: عليّ كذا، وصيغة هذا صيغة الخبر، فإذا أراد بالثانية الخبر عن الأول - صح، بخلاف اليمين بالله تعالى، فإن الواجب في اليمين بالله تعالى ليس في لفظ الحالف؛ لأن لفظه لا يدلُّ على الوجوب، وإنما يجب بحرمة اسم الله، وكل يمين منفردة بالاسم، فينفرد بحكمها فلا يصدق؛ أنه أراد بالثانية الأولى.

وروي عن محمد أنه قال في رجل قال: هو يهودي إن فعل كذا، وهو نصراني إن فعل كذا، وهو مجوسي إن فعل كذا، وهو مشرك إن فعل كذا لشيء واحد - قال: عليه لكل شيء من ذلك يمين.

ولو قال: هو يهودي هو نصراني هو مجوسي هو مشرك - فهو يمين واحدة، وهذا على الأصل الذي ذكرنا أنه إذا ذكر المقسم به مع المقسم عليه، ثم أعاده فالثاني غير الأول في قولهم جميعاً، وإذا ذكر المقسم به، وكرره من غير حرف العطف - فهو يمين واحدة في قولهم جميعاً.

فصل في شرائط ركن اليمين

وأما شرائط ركن اليمين بالله تعالى - فأنواع: بعضها يرجع إلى الحالف، وبعضها يرجع إلى المحلوف عليه، وبعضها يرجع إلى نفس الركن.

أما الذي يرجع إلى الحالف فأنواع:

منها: أن يكون عاقلاً بالغاً [فلا] يصح يمين الصبي والمجنون وإن كان عاقلاً؛ لأنها تصرف إيجاب، وهما ليسا من أهل الإيجاب؛ ولهذا لم يصح نذرهما. **ومنها**: أن يكون مسلماً؛ فلا يصح يمين الكافر، وهذا عندنا، وعند الشافعي ليس بشرط، حتى لو حلف الكافر على يمين، ثم أسلم فحنث - فلا كفارة عليه عندنا، وعنده: تجب الكفارة، إلا أنه إذا حنث في حال الكفر - لا تجب عليه الكفارة بالصوم بل بالمال.

وجه قوله: إن الكافر من أهل اليمين بالله تعالى؛ بدليل أنه يستحلف في الدعاوى والخصومات، وكذا يصح إيلاؤه، ولو لم يكن أهلاً لما انعقد، كإيلاء الصبي والمجنون، وكذا هو من أهل اليمين بالطلاق والعتاق، فكان من أهل اليمين بالله تعالى كالمسلم؛ بخلاف الصبي والمجنون.

ولنا: أن الكفارة عبادة، والكافر ليس من أهلها، والدليل على أن الكفارة عبادة؛ أنها لا تتأدى بدون النية، وكذا لا تسقط بأداء الغير عنه، وهما حكمان مختصان بالعبادات؛ إذ غير العبادة لا تشترط فيه النية، ولا يختص سقوطه بأداء من عليه؛ كالديون، ورد المغصوب، ونحوها، والدليل عليه أن للصوم فيها مدخلاً على وجه البدل، وبدل العبادة يكون عبادة، والكافر ليس من أهل العبادات؛ فلا تجب بيمينه الكفارة؛ فلا تنعقد يمينه كيمين الصبي والمجنون، وإنما يستحلف في الدعاوى؛ لأن المقصود من الاستحلاف التحرج عن الكذب؛ كالمسلم فاستويا فيه، وإنما يفارق؛ المسلم فيما هو عبادة.

وهكذا نقول في الإيلاء: إنه لا يصح في حق وجوب الكفارة؛ لأن الإيلاء يتضمن حكمين: وجوب الكفارة على تقدير القربان، ووقوع الطلاق بعد انقضاء المدة إذا لم يقربها في المدة، والكفارة حق الله تعالى، فلا يؤاخذ به الكافر، والطلاق حق العبد فيؤاخذ به.

وأما الحرية فليست بشرط، فتصح يمين المملوك، إلا أنه لا يجب عليه للحال الكفارة بالمال؛ لأنه لا ملك له، وإنما يجب عليه التكفير بالصوم وللمولى أن يمنعه من الصوم. وكذا كل صوم وجب بمباشرة سبب الوجوب من العبد؛ كالصوم المنذور به؛ لأن المولى يتضرر بصومه، والعبد لا يملك الإضرار بالمولى، ولو أعتق قبل أن يصوم يجب عليه التكفير بالمال؛ لأنه استفاد أهلية الملك بالعتق، وكذا الطواعية ليست بشرط عندنا فيصح من المكره؛ لأنها من التصرفات التي لا تحتمل الفسخ؛ فلا يؤثر فيه الإكراه؛ كالطلاق، والعتاق، والنذر، وكل تصرف لا يحتمل الفسخ.

وعند الشافعي شرط، وهي من مسائل الإكراه. وكذا الجد والعمد، فتصح من الخاطىء والهازل عندنا خلافاً للشافعي.

وأما الذي يرجع إلى المحلوف عليه، فهو أن يكون متصور الوجود حقيقة عند الحلف، هو شرط انعقاد اليمين على أمر في المستقبل، وبقاؤه أيضاً متصور الوجود حقيقة بعد اليمين - شرط بقاء اليمين حتى لا ينعقد اليمين على ما هو مستحيل الوجود حقيقة، ولا يبقى إذا صار بحال يستحيل وجوده. وهذا قول أبي حنيفة ومحمد وزفر، وعند أبي يوسف: هذا ليس بشرط لانعقاد اليمين ولا لبقائها، وإنما الشرط أن تكون اليمين على أمر في المستقبل.

وأما كونه متصور الوجود عادة، فهل هو شرط انعقاد اليمين؟ قال أصحابنا الثلاثة: ليس بشرط، فينعقد على ما يستحيل وجوده عادة، بعد أن كان لا يستحيل وجوده حقيقة.

وقال زفر: هو شرط لا تنعقد اليمين بدونه، وبيان هذه الجملة إذا قال: والله لأشربن الماء الذي في هذا الكوز، فإذ لا ماء فيه ـ لم تنعقد اليمين في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر؛

لعدم شرط الانعقاد، وهو تصور شرب الماء الذي حلف عليه. وعند أبي يوسف ينعقد لوجود الشرط، وهو الإضافة إلى أمر في المستقبل، وإن كان يعلم أنه لا ماء فيه تنعقد عند أصحابنا الثلاثة، وعند زفر: لا تنعقد، وهو رواية عن أبي حنيفة أنه لا تنعقد، علم أو لم يعلم، وعلى هذا الخلاف إذا وقت وقال: والله لأشربن الماء الذي في هذا الكوز اليوم، ولا ماء في الكوز؛ أنه لا تنعقد عند أبي حنيفة ومحمد وزفر، وعند أبي يوسف: تنعقد.

وعلى هذا الخلاف إذا قال: والله لأقتلن فلاناً، وفلان ميت، وهو لا يعلم بموته؛ أنه لا تنعقد عندهم خلافاً لأبي يوسف، وإن كان عالماً بموته: تنعقد عندهم، خلافاً لزفر.

ولو قال والله: لأمسن السماء، أو لأصعدن السماء، أو لأحولن هذا الحجر ذهباً ـ تنعقد عند أصحابنا الثلاثة، وعند زفر: لا تنعقد.

أما الكلام مع أبي يوسف فوجه قوله: إن الحالف جعل شرط عدم حنثه القتل والشرب في المطلق، وفي الموقت عدم الشرب في المدة، وقد تأكد العدم، فتأكد شرط الحنث فيحنث؛ كما في قوله: والله لأمسن السماء، أو لأحولن هذا الحجر ذهباً، ولهما أن اليمين تنعقد للبر؛ لأن البر هو موجب اليمين، وهو المقصود الأصلي من اليمين أيضاً؛ لأن الحالف بالله تعالى يقصد بيمينه تحقيق البر والوفاء بما عهد وانجاز ما وعد. ثم الكفارة تجب لدفع الذنب الحاصل بتفويت البر وهو الحنث، فإذا لم يكن البر متصور الوجوه حقيقة لا يتصور الحنث، فلم يكن في انعقاد اليمين فائدة؛ فلا تنعقد.

والدليل على أن البر غير متصور الوجود من هذه اليمين حقيقة، أنه إذا كان عنده أن في الكوز ماء، وأن الشخص حي ـ فيمينه تقع على الماء الذي كان فيه وقت اليمين، وعلى إزالة حياة قائمة، وقت اليمين، والله تعالى وإن كان قادراً على خلق الماء في الكوز، ولكن هذا المخلوق لا يكون ذلك الماء الذي وقعت يمينه عليه. وفي مسألة القتل زالت تلك الحياة على وجه لا يتصور عودها، بخلاف ما إذا كان عالماً بذلك؛ لأنه إذا كان عالماً به؛ فإنما انعقد يمينه على ماء آخر يخلقه الله تعالى، وعلى حياة أُخرى يحدثها الله تعالى، إلا أن ذلك على نقض العادة؛ فكان العجز عن تحقيق البر ثابتاً عادة فيحنث، بخلاف قوله: والله لأمسن السماء ونحوه؛ لأن هناك البر متصور الوجود في نفسه حقيقة؛ بأن يقدره الله تعالى على ذلك؛ كما أقدر الملائكة وغيرهم من الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ إلا أنه عاجز عن ذلك عادة، فلتصور وجوده حقيقة انعقدت، وللعجز عن تحقيقه عادة حنث، ووجبت الكفارة.

وأما الكلام مع زفر في اليمين على مس السماء ونحوه، فهو يقول: المستحيل عادة يلحق بالمستحيل حقيقة، وفي المستحيل حقيقة لا تنعقد؛ كذا في المستحيل عادة. ولنا أن اعتبار الحقيقة والعادة واجب ما أمكن، وفيما قلناه اعتبار الحقيقة والعادة جميعاً، وفيما قاله اعتبار العادة وإهدار الحقيقة؛ فكان ما قلناه أولى.

ولو قال: والله لأمسن السماء اليوم يحنث في آخر اليوم عند أبي حنيفة ومحمد. وفي قياس قول أبي يوسف؛ أنه يحنث في الحال، وقد روي عن أبي يوسف ما يدل عليه، فإنه قال في رجل حلف ليشربن ماء دجلة كله اليوم، قال أبو حنيفة: لا يحنث حتى يمضي اليوم. وقال أبو يوسف: يحنث الساعة، فإن قال في يمينه: غداً ـ لم يحنث حتى يمضي اليوم في قول أبي حنيفة؛ لأن الانعقاد يتعلق بآخر اليوم عنده.

فأما أبو يوسف فقال: يحنث في أول جزء من أجزاء الغد؛ لأن شرط البر غير منتظر؛ فكأنه قال لها: أنت طالق في غد، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

هذا إذا لم يكن المحلوف عليه متصور الوجود حقيقة أو عادة وقت اليمين، حتى انعقدت اليمين بلا خلاف ثم فات ـ فالحلف لا يخلو؛ إما أن يكون مطلقاً عن الوقت، وإما أن يكون مؤقتاً بوقت، وكل ذلك لا يخلو؛ إما أن يكون في الإثبات أو في النفي، فإن كان مطلقاً في الإثبات؛ بأن قال: والله لآكلن هذا الرغيف، أو لأشربن الماء الذي في هذا الكوز، أو لأدخلن هذه الدار، أو لآتين البصرة؛ فما دام الحالف والمحلوف عليه قائمين ـ لا يحنث؛ لأن الحنث في اليمين المطلقة يتعلق بفوات البر في جميع البر، فما داما قائمين لا يقع اليأس عن تحقيق البر فلا يحنث، فإذا هلك أحدهما يحنث؛ لوقوع العجز عن تحقيقه، غير أنه إذا هلك المحلوف عليه يحنث وقت هلاكه، وإذا هلك الحالف يحنث في آخر جزء من أجزاء حياته؛ لأن الحنث في الحالين بفوات البر، ووقت فوات البر في هلاك المحلوف عليه وقت هلاكه، وفي هلاك الحالف آخر جزء من أجزاء حياته.

وإن كان في النفي بأن قال: والله لا آكل هذا الرغيف، أو لا أشرب الماء الذي في هذا الكوز، فلم يأكل ولم يشرب الماء حتى هلك أحدهما ـ فقد بر في يمينه؛ لوجود شرط البر وهو عدم الأكل والشرب، وإن كان مؤقتاً بوقت فالوقت نوعان مؤقت نصاً، ومؤقت دلالة.

أما المؤقت نصاً؛ فإن كان في الإثبات؛ بأن قال: والله لآكلن هذا الرغيف اليوم، أو لأشربن هذا الماء الذي في هذا الكوز اليوم، أو لأدخلن هذه الدار، ونحو ذلك، فما دام الحالف والمحلوف عليه قائمين، والوقت قائماً ـ لا يحنث؛ لأن البر في الوقت مرجو فتبقى اليمين.

وإن كان الحالف والمحلوف عليه قائمين، ومضى الوقت ـ يحنث في قولهم جميعاً؛ لأن اليمين كانت مؤقتة بوقت، فإذا لم يفعل المحلوف عليه حتى مضى الوقت ـ وقع اليأس عن فعله في الوقت، ففات البر عن الوقت فيحنث.

وإن هلك الحالف في الوقت والمحلوف عليه قائم، فمضى الوقت ـ لا يحنث بالإجماع؛ لأن الحنث في اليمين المؤقتة بوقت يقع في آخر أجزاء الوقت وهو ميت في ذلك الوقت، والميت لا يوصف بالحنث.

وإن هلك المحلوف عليه والحالف قائم، والوقت باقٍ؛ فيبطل اليمين في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر، وعند أبي يوسف: لا تبطل ويحنث.

واختلفت الرواية عنه في وقت الحنث؛ أنه يحنث للحال أو عند غروب الشمس، روي عنه أنه يحنث عند غروب الشمس.

وروي عنه؛ أنه يحنث للحال، قيل؛ وهو الصحيح من مذهبه، وإن كان في النفي فمضى الوقت والحالف والمحلوف عليه قائمان ـ فقد بر في يمينه؛ لوجود شرط البر، وكذلك إن هلك الحالف والمحلوف عليه في الوقت لما قلنا، وإن فعل المحلوف عليه في الوقت حنث؛ لوجود شرط الحنث، وهو الفعل في الوقت، والله أعلم.

وأما الموقت دلالة فهو المسمى يمين الفور، وأول من اهتدى إلى جوابها أبو حنيفة، ثم كل من سمعه استحسنه، وما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وهو أن يكون اليمين مطلقاً عن الوقت نصاً، ودلالة الحال تدل على تقييد الشرط بالفوز؛ بأن خرج جواباً لكلام، أو بناء على أمر؛ نحو أن يقول لآخر: تعال تغد معي، فقال: والله لا أتغدى، فلم يتغد معه، ثم رجع إلى منزله فتغدى ـ لا يحنث استحساناً، والقياس أن يحنث، وهو قولُ زفر، وجه القياس أنه منع نفسه عن التغدي عاماً، فصرفه إلى البعض دون البعض ـ تخصيص للعموم.

ولنا أن كلامه خرج جواباً للسؤال فينصرف إلى ما وقع السؤال عنه، والسؤال وقع عن الغداء المدعو إليه، فينصرف الجواب إليه؛ كأنه أعاد السؤال، وقال: والله لا أتغدى الغداء الذي دعوتني إليه، وكذا إذا قامت امرأته لتخرج من الدار، فقال لها: إن خرجت فأنت طالق فقعدت، ثم خرجت بعد ذلك ـ لا يحنث استحساناً؛ لأن دلالة الحال تدل على التقييد بتلك الخرجة؛ كأنه قال: إن خرجت هذه الخرجة فأنت طالق.

ولو قال لها: إن خرجت من هذه الدار على الفور، أو في هذا اليوم ـ فأنت طالق ـ بطل اعتبار الفور؛ لأنه ذكر ما يدل على أنه ما أراد به الخرجة المقصود إليها، وإنما أراد الخروج المطلق عن الدار في اليوم، حيث زاد على قدر الجواب.

وعلى هذا يخرج ما إذا قيل له: إنك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة، فقال: إن اغتسلت فعبدي حر، ثم اغتسل لا عن جَنَابَةٍ، ثم قال: عنيت به الاغتسال عن جنابة أنه يصدق؛ لأنه أخرج الكلام مخرج الجواب، ولم يأت بما يدل على إعراضه عن الجواب، فيقيد بالكلام السابق، ويجعل كأنه إعادة.

ولو قال: إن اغتسلت فيها الليلة عن جنابة فأنت حر، أو قال: إن اغتسلت الليلة في هذه الدار فعبدي حر، ثم قال: عنيت الاغتسال عن جناية ـ لا يصدق في القضاء؛ لأنه زاد عن

القدر المحتاج إليه من الجواب، حيث أتى بكلام مفيد مستقل بنفسه، فخرج عن حد الجواب، وصار كلاماً مبتدأ؛ فلا يصدق في القضاء، لكن يصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه يحتمل أنه أراد به الجواب، ومع هذا زاد على قدره. وهذا وإن كان بخلاف الظاهر، لكن كلامه يحتمله في الجملة.

وعلى هذا يخرج ما قاله ابن سماعة: سمعت محمداً يقول في رجل قال لآخر: إن ضربتني ولم اضربك وما أشبه ذلك، فهذا على الفور ـ قال: وقوله: لم يكن على وجهين: على قبل وعلى بعد، فإن كانت على بعد فهي على الفور.

ولو قال: إن كلمتني فلم أجبك فهذا على بعد وهو على الفور، وإن قال: إن ضربتني ولم أضربك فهو عندنا على أن يضرب الحالف قبل أن يضرب المحلوف عليه، فإن أراد به بعد ونوى ذلك فهو على الفور. وهكذا روي عن محمد.

وجملة هذا أن هذه اللفظة قد تدخل على الفعل الماضي، وقد تدخل على المستقبل، فما كان معاني كلام الناس عليه حمل عند الإطلاق عليه، وإن كانت مستعملة في الوجهين على السواء يتميز أحدهما بالنية، فإذا قال: إن ضربتني ولم أضربك ـ فقد حمله محمد على الماضي؛ كأنه رأى معاني كلام الناس عليه عند الإطلاق، فكأنه قال: إن ضربتني من غير مجازاة لما كان مني من الضرب ـ فعبدي حر، ويحتمل الاستقبال أيضاً فإذا نواه حمل عليه، قوله: إن كلمتني ولم أجبك فهذا على المستقبل؛ لأن الجواب لا يتقدم الكلام، فحمل على الاستقبال، ويكون على الفور؛ لأنه يراد به الفور عادة.

وروي عن محمد فيمن قال: كل جارية يشتريها فلا يطؤها ـ فهي حرة. قال: هذا يطؤها ساعة يشتريها، فإن لم يفعل فهي حرة؛ لأن الفاء تقتضي التعقيب.

ولو قال مكان هذا: إن لم يطأها فهذا على ما بينه وبين الموت، فمتى وطئها بر؛ لأن كلمة «إن»[1] كلمة شرط فلا تقتضي التعجيل، قال هشام عن أبي يوسف: فإن قال لغلامه: إن لم تأتني حتى أضربك فأنت حر، فجاء من ساعته فلم يضربه، قال: متى ما ضربه؛ فإنه يبر في يمينه، ولا يعتق إلاّ أن ينوي ساعة أمره بذلك؛ لما ذكرنا [أنّ] «إن» للشرط، فلا تقتضي التعجيل إذا لم يكن في الكلام ما يدل عليه.

---

(١) إن الشرطية، وهو حرف يجزم فعلين. وشذّ إهمالها، في قراءة طلحة ﴿فإمَّا تَرَيْنَ من البَشَرِ أحَداً﴾ ذكرها ابن جني في «المُحتَسَب». وفي الحديث «أن تعبدَ الله كأنَّكَ تَراهُ، فإنَّكَ إلاّ تَراهُ فإنّهُ يَراكَ». ذكره ابن مالك. و«إن» الشرطية هي أُمُّ أدوات الشرط.

ينظر الجنى الداني ص (٢٠٧ـ ٢٠٨).

ولو قال: إن لم أشتر اليوم عبداً فأعتقه، فعلى كذا، فاشترى عبداً فوهبه، ثم اشترى آخر فأعتقه، قال محمد: إنما وقعت يمينه على العبد الأول، فإذا أمسى ولم يعتقه حنث؛ لأن تقدير كلامه: إن اشتريت عبداً فعلي عتقه، فإن لم أعتقه فعلي حجة، وهذا قد استحقه الأول، فلم يدخل الثاني في اليمين.

قال هشام عن محمد فيمن قال لآخر: إن مت ولم أضربك فكل مملوك لي حر، فمات الحالف ولم يضربه، قال محمد: لا يعتقون؛ لأن من شرط الحنث أن يكون بعد الموت، ولا ملك له في ذلك الوقت؛ فلا يعتقون.

وإن قال: إن لم أضربك فكل مملوك لي حر ـ لا يحنث حتى يخرج نفسه، فيحنث قبل خروج نفسه يعني في آخر جزء من أجزاء حياته، فيعتقون حينئذٍ، لأن شرط الحنث ترك الضرب، وأنه يتحقق في تلك الحالة.

ولو قال: إن لم أدخل هذه الدار حتى أموت فغلامه حر، فلم يدخلها حتى مات ـ لم يعتق، وكذلك قال محمد فيمن قال: إن لم أضربك فيما بيني وبين أن أموت ـ فعبدي حر، فلم يضربه حتى مات ـ عتق العبد قبل أن يموت؛ لأن في الأول حنث بعد الموت. وقال محمد في الزيادات، فيمن قال لرجل: امرأته طالق إن لم تخبر فلاناً بما صنعت حتى يضربك فعبدي حر، فأخبره فلم يضربه ـ بر في يمينه؛ لأنه جعل شرط البر الإخبار؛ لأنه سبب صالح للضرب جزاء له على صنعه، والإخبار مما لا يمتد ولا يضرب له المدة، فتعذر جعله للغاية فجعل للجزاء.

وقوله: حتى يضربك بيان الغرض بمعنى ليضربك، فيصير معناه: إن لم أتسبب لضربك، فإذا أخبر بصنيعه فقد سبب لضربه؛ فبر في يمينه. وكذلك إذا قال: إن لم آتك حتى تغديني، أو إن لم أضربك حتى تضربني ـ فعبدي حر، فأتاه فلم يغده أو ضربه ولم يضربه ـ بر في يمينه؛ لأن التغدية لا تصلح غاية للإتيان؛ لكونها داعية إلى زيادة الإتيان، وكذلك الضرب يدعو إلى زيادة الضرب لا إلى تركه وانهائه، فلا يجعل غاية، ويجعل جزاء لوجود شرطه.

ولو قال: إن لم ألزمك حتى تقضيني حقي، أو لم أضربك حتى يدخل الليل، أو حتى تشتكي يدي، أو حتى تصيح، أو حتى يشفع لك فلان، أو حتى ينهاني فلان؛ فترك الملازمة قبل أن يقضي حقه، أو ترك الضرب قبل وجود هذه الأسباب ـ حنث؛ لأن كلمة «حتى» هٰهنا للغاية[1]؛ إذ المعقود عليه فعل ممتد، وهو الملازمة، والضرب في قضاء الدين مؤثر في إنهاء الملازمة؛ إذ هو المقصود من الملازمة، والشفاعة والصياح والنهي وغيرها مؤثر في ترك

(١) ينظر الجنى الداني ص (٥٤٢).

الضرب وإنهائه، فصارت للغاية؛ لوجود شرطها، ولو نوى به الجزاء يصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه نوى ما يحتمله كلامه، ولا يصدق في القضاء؛ لأنه أراد به التخفيف على نفسه فكان متهماً.

وإن قال: إن لم آتك اليوم أتغدى عندك، أو إن لم آتك حتى أضربك - فعبدي حر، فأتاه فلم يتغد عنده، أو لم يضربه حتى مضى اليوم - حنث؛ لأن كلمة «حتى» هٰهنا للعطف؛ لأن الفعلين جميعاً من جانب واحد وهو الحالف، فيصير كأنه قال: إن لم آتك اليوم فأضربك، أو فأتغدى عندك، فإن لم يوجدا جميعاً لا يبر، بخلاف قوله: حتى تغديني؛ لأن هناك أحد الفعلين من غيره، فكان عوض فعله؛ فلا يحنث بعدمه. وإن لم يوقت باليوم، فأتاه ولم يتغد - لم يحنث؛ لأن البر موجود؛ بأن يأتيه ويتغدى، أو يتغدى من غير إتيان، ووقت البر متسع فلا يحنث؛ كما لو صرح به، وقال: إن لم آتك فأتغدى عندك. ولو قال ذلك لا يحنث، ما دام حيّاً كذلك.

هذا وحكى هشام عن أبي يوسف أن من قال لأمته: إن لم تجيئيني الليلة حتى أجامعك مرتين، فأنت حرة، فجاءته فجامعها مرة وأصبح - حنث في يمينه، وهذا وقوله: إن لم تجيئيني الليلة فأجامعك مرتين سواء، فيصير المجيء والمجامعة مرتين شرطاً للبر، فإذا انعدم يحنث، فإن لم يوقت بالليل لا يحنث، وله أن يجامعها في أي وقت شاء؛ لأن وقت البر يتسع عند عدم التوقيت.

وقال ابن سماعة عن محمد: إذا قال: إن ركبت دابتك فلم أعطك دابتي - فعبدي حر، قال: هذا على الفور، إذا ركب دابته؛ فينبغي أن يعطيه دابة نفسه ساعتئذٍ وكذلك إذا قال: إن دخلت دارك فلم أجلس فيها؛ لأن الفاء للتعقيب، فيقتضي وجود ما دخلت عليه عقيب الشرط، قال: ولو قال: إن رأيت فلاناً فلم آتك به - فعبدي حر، فرآه أول ما رآه مع الرجل الذي قال له: إن رأيته فلم آتك به؛ فإن الحالف حانث الساعة؛ لأن يمينه وقعت على أول رؤية، ويستحيل أن يأتيه بمن هو معه.

قال القدوري: وقد كان يجب ألا يحنث عند أبي حنيفة ومحمد؛ كما قالا فيمن قال له: إن رأيت فلاناً فلم أعلمك بذلك فعبدي حر، فرآه أول ما رآه مع الرجل الذي قال له ذلك - لم يحنث عند أبي حنيفة ومحمد؛ لأن العلم بمن قد علمه محال. وكذلك الإتيان بمن معه، فيصير كمن قال: لأشربن الماء الذي فِي هذا الكوز ولا ماء فيه.

ولو أن رجلاً قال: إن لقيتك فلم أسلم عليك، فإن سلم عليه ساعة يلقاه؛ وإلا حنث، وكذلك إن قال: إن استعرت دابتك فلم تعرني؛ لأن هذا على المجازاة يداً بيد، وليس هذا مثل قوله: إن دخلت الدار فإن لم أكلم فلاناً، فهذا متى ما كلمه برّ، والأصل فيه أن يجيء في هذا الباب أمور تشتبه، فـ«إن لم» في معنى «فلم»، يحمل على معظم معاني كلام الناس.

ولو قال: إن أتيتني فلم آتك، أو إن زرتني فلم أزرك، أو إن أكرمتني فلم أكرمك ـ فهذا على الأبد، وهو هذا الوجه مثل فإن لم؛ لأن الزيارة لا تتعقب الزيارة عادة؛ فكان المقصود هو الفعل.

فإن قيل: أتيتني فلم آتك فالأمر في هذا مشتبه، قد يكون بمعنى: إن لم آتك قبل إتيانك، وقد يكون بمعنى إن لم آتك بعد إتيانك؛ فكان محتملاً للأمرين، فيحمل على ما كان الغالب من معاني كلام الناس عليه، فإن لم يكن فهو على ما نوى، أي: ذلك نوى من قبل أو بعد حملاً على ما نوى، وإن لم تكن له نية يلحق بالمشتبه الذي لا يعرف له معنى.

فأما الذي يعرف من معناه أنه قبل أو بعد، فهو على الذي يعرف في القضاء، وفيما بينه وبين الله تعالى إذا لم يكن له نية، فإن نوى خلاف ما يعرف لم يدين في الحكم، ودين فيما بينه وبين الله تعالى؛ فالذي الظاهر منه قَبْلُ؛ كقوله: إن خرجت من باب الدار ولم أضربك، والذي ظاهره بعد؛ مثل قوله: إن أعطيتني كذا ولم أكافئك بمثله، والمحتمل كقوله: إن كلمتك ولم تكلمني، فهذا يحتملُ قبل وبعد، فأيهما فعل لم يكن للحالف فيه.

وإن كان نوى أحد الفعلين فهو على ما نوى، وإن كان قبل ذلك فنطق ـ يكون هذا جواباً له، فهو على الجواب، والله ـ عز وجل ـ الموفق.

وأما الذي يرجع إلى نفس الركن فخلوه عن الاستثناء؛ نحو أن يقول: إن شاء الله تعالى، أو إلا أن يشاء الله، أو ما شاء الله، أو إلا أن يبدو لي غير هذا، أو إلا أن أرى غير هذا، أو إلا أن أحب غير هذا، أو قال: إن أعانني الله أو يسر الله، أو قال: بمعونة الله أو بتيسره ونحو ذلك، فإن قال شيئاً من ذلك موصولاً ـ لم تنعقد اليمين، وإن كان مفصولاً انعقدت. وسيأتي الكلام في الاستثناء وشرائطه في كتاب «الطلاق».

ولو قال: إلا أن أستطيع، فإن عنى استطاعة الفعل، وهو المعنى الذي يقصد ـ فلا يحنث أبداً؛ لأنها مقارنة للفعل عندنا، فلا توجد ما لم يوجد الفعل، وإن عنى به استطاعة الأسباب، وهي سلامة الآلات والأسباب والجوارح والأعضاء، فإن كانت له هذه الاستطاعة فلم يفعل ـ حنث وإلا فلا؛ وهذا لأن لفظ «الاستطاعة» يحتمل كل واحد من المعنيين، لأنه يستعمل فيهما، قال الله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [هود: ٢٠]، وقال: ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً﴾ [الكهف: ٧٢]، والمراد منه استطاعة الفعل، وقال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقال ـ عز وجل: ﴿فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً﴾ [المجادلة: ٤]، والمراد منه استطاعة سلامة الأسباب والآلات، فأي ذلك نوى صحت نيته، وإن لم يكن له نية يحمل على استطاعة الأسباب، وهو ألا يمنعه مانع من العوارض والاشتغال؛ لأنه يراد بها ذلك في العرف والعادة، فعند الإطلاق ينصرف إليه، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فصل في حكم اليمين

وأما حكم اليمين بالله تعالى فيختلف باختلاف اليمين، أما يمين الغموس فحكمها وجوب الكفارة لكن بالتوبة والاستغفار؛ لأنها جرأة عظيمة، حتى قال الشيخ أبو منصور الماتريدي: كان القياس عندي أن المتعمد بالحلف على الكذب يكفر؛ لأن اليمين بالله تعالى جعلت للتعظيم لله تعالى، والحالف بالغموس مجترىء على الله ـ عز وجل ـ مستخف به؛ ولهذا نهى رسول الله ﷺ عن الحلف بالآباء والطواغيت[1]؛ لأن في ذلك تعظيماً لهم وتبجيلاً، فالوزر له في الجراءة على الله أعظم؛ وهذا لأن المتعمد بالحلف كاذباً، على المعرفة بأن الله ـ عز وجل ـ يسمع استشهاده بالله كاذباً ـ مجترىء على الله ـ سبحانه وتعالى ـ ومستخفٌ به، وإن كان غيره يزعم أنه ذكر على طريق التعظيم، وسبيل هذا سبيل أهل النفاق أن إظهارهم الإيمان بالله ـ سبحانه وتعالى ـ استخفاف بالله تعالى؛ لما كان اعتقادهم بخلاف ذلك.

وإن كان ذلك القول تعظيماً في نفسه وصدقاً في الحقيقة ـ تلزمهم العقوبة؛ لما فيه من الاستخفاف، وكذا هذا ولكن نقول: لا يكفر بهذا؛ لأن فعله وإن خرج مخرج الجراءة على الله تعالى والاستخفاف به من حيث الظاهر؛ لكن غرضه الوصول إلى مناه وشهوته لا القصد إلى ذلك، وعلى هذا يخرج قول أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ في سؤال السائل: إن العاصي يطيع الشيطان، ومن أطاع الشيطان فقد كفر، كيف لا يكفر العاصي؟ فقال: لأن فعله وإن خرج مخرج الطاعة للشيطان، لكن ما فعله قصد إلى طاعته، وإنما يكفر بالقصد؛ إذ الكفر عمل القلب، لا بما يخرج فعله فعل معصية فكذلك الأول.

وأما الكفارة المعهودة، وهي الكفارة بالمال؛ فلا تجب عندنا، وعند الشافعي: تجب؛ احتج بقوله تعالى: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ الله بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾

---

(١) جمع طاغوت.
وأصل الطاغوتِ مصدرٌ بُني على فعلوت.
مُبالغةً كالمَلكوت والرَّغبوت. وأصلُه طَغَوُوت أو طَغَيوت فقُلبت الكلمة بأن أُخِرتْ عينُها إلى موضع لامِها ولامُها إلى موضع عينها، فصارتْ طَغَيوتاً أو طَيغوتاً، فتحرَّكَ حرفُ العلةِ وانْفَتح ما قبلَه فقُلبتِ الفاءُ؛ فوزنُه بعدَ القلبِ فَلَعوت. وقيلَ: هو فَعَلوت.
فلامُه واوٌ أو ياءٌ بدليلِ قولِهم: طَغَوْتُ وطَغَيْتُ طَغْواناً وطُغياناً، ولغةُ القرآنِ الياءُ؛ قالَ تعالى: ﴿فما يزيدُهم إلا طُغياناً كبيراً﴾. ويكونُ واحداً ويكونُ جمعاً، وذكَّر ويؤنثُ؛ قال تعالى: ﴿والذين كَفروا أولياؤهُم الطاغوتُ﴾ فأخبر عن جمعٍ. وقالَ تعالى: ﴿والذين اجْتَنَبوا الطاغوتَ أنْ يَعبُدوها﴾ فأنَّث، وفي موضعٍ آخَرَ: ﴿وقد أُمِروا أن يَكْفُروا بهِ﴾ فذكَّر؛ قولُه: ﴿يُريدون أنْ يَتَحاكموا إلى الطاغوتِ﴾.
ينظر عمدة الحفاظ (٢/ ٤٧٠ـ ٤٧١).

[البقرة: ٢٢٥]، نفى المؤاخذة باليمين اللغو في الأيمان، وأثبتها بما كسب القلب، ويمين الغموس مكسوبة القلب، فكانت المؤاخذة ثابتة بها، إلا أن الله تعالى أبهم المؤاخذة في هذه الآية الشريفة؛ أنها بالإثم أو بالكفارة المعهودة، لكن فسر في الأُخرى أن المؤاخذة بالكفارة المعهودة، وهي قوله ـ عز وجل: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ. . .﴾ الآية [المائدة: ٨٩].

فعلم أن المراد من المؤاخذة المذكورة في تلك الآية هذه المؤاخذة، وبقوله ـ عز وجل: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ. . .﴾ الآية [المائدة: ٨٩]. اثبت المؤاخذة في اليمين المعقودة بالكفارة المعهودة، ويمين الغموس معقودة؛ لأن اسم العقد يقع على عقد القلب، وهو العزم والقصد، وقد وجد بقوله ـ عز وجل ـ في آخر الآية الكريمة: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة؛ ٨٩]، جعل الكفارة المعهودة كفارة الأيمان على العموم، خص منه يمين اللغو، فمن ادعى تخصيص العموم ـ فعليه الدليل، مع ما أن أحق ما يراد به الغموس؛ لأنه علق الوجوب بنفس الحلف دون الحنث، وذلك هو الغموس؛ إذ الوجوب في غيره يتعلق بالحنث.

ولنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ﴾ الآية [آل عمران: ٧٧]. وروي عن عبد الله بن مسعود ـ رضي الله تعالى عنه ـ عن رسول الله ﷺ؛ أنه قال: «**مَنْ حَلَفَ عَلَىٰ يَمِينٍ وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ؛ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالاً ـ لَقِيَ اللهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ**»(١)، وروي عن جابر بن عبد الله ـ رضي الله تعالى عنه ـ عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «**مَنْ حَلَفَ عَلَى مِنْبَرِي هَذَا بِيَمِينٍ آثِمَةٍ ـ تَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ**»(٢)، والاستدلال بالنصوص إن الله تعالى جعل موجب الغموس العذاب في الآخرة، فمن أوجب الكفارة فقد زاد على النصوص؛ فلا يجوز إلا بمثلها، وما روي عن نبي الرحمة ﷺ؛ أنه قال للمتلاعنين بعد فراغهما من اللعان: «**اللهُ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ**»(٣)، دعاهما إلى التوبة لا إلى الكفارة

---

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٢٨٠) كتاب الشهادات: باب اليمين على المدعى عليه حديث (٢٦٦٩؛ ٢٦٧٠) ومسلم (١/ ١٢٢ـ ١٢٣) كتاب الأيمان: باب من اقتطع حق امرئ مسلم بيمين فاجرة حديث (٢٢٠/ ١٣٨) وأبو داود (٤/ ٤١) كتاب الأقضية باب إذا كان المدعى عليه ذمياً حديث (٣٦٢١)، والترمذي (٥/ ٢٢٤) كتاب التفسير باب (٤) حديث (٢٩٩٦) وابن ماجه (٢/ ٧٧٨) كتاب الأحكام: باب البينة على المدعي حديث (٢٣٢٢).

والحميدي (١/ ٥٣) رقم (٩٥) والطيالسي (١/ ٢٤٦) رقم (١٢١٦) وأبو عوانة (١/ ٣٨ـ٣٩) باب بيان الأعمال التي يستوجب فاعلها عذاب الله، وأبو يعلى (٩/ ٥٠ـ ٥١) رقم (٥١١٤) والبيهقي (١٠/ ١٧٨) كلهم من طريق أبي وائل عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان فقال الأشعث بن قيس فيَّ والله كان ذلك.

(٢) ينظر الحديث السابق. (٣) سيأتي في اللعان.

المعهودة، ومعلوم أن حاجتهما إلى بيان الكفارة المعهودة لو كانت واجبة كانت أشد من حاجتهما إلى بيان كذب أحدهما وإيجاب التوبة؛ لأن وجوب التوبة بالذنب يعرفه كل عاقل بمجرد العقل من غير معونة السمع، والكفارة المعهودة لا تعرف إلا بالسمع.

فلما لم يبين مع أن الحال حال الحاجة إلى البيان دل أنها غير واجبة، وكذا الحديث الذي روي في الخصمين أنه قضى لأحدهما وذكر فيه الوعيد الشديد؛ أن يأخذه وهو غير الحق في ذلك، ثم أمرهما ﷺ بالاستهام، وأن يحلل كل واحد منهما صاحبه، ولم يبين الكفارة، والموضع موضع الحاجة إلى البيان لو كانت واجبة؛ فعلم أنها غير واجبة؛ ولأن وجوب الكفارة المعهودة حكم شرعي، فلا يعرف إلا بدليل شرعي، وهو النص أو الاجماع أو القياس، ولم يوجد، وأقوى الدلائل في نفي الحكم نفي دليله.

أما الإجماع فظاهر الانتفاء، وكذا النص القاطع؛ لأن أهل الديانة لا يختلفون في موضع فيه نص قاطع، والنص الظاهر وجب العمل به أيضاً، وإن كان لا يجب الاعتقاد قطعاً، فلا يقع الاختلاف ظاهراً، بقي الاستدلال باليمين المعقودة ومن شرطه التساوي ولم يوجد؛ لأن الذنب في يمين الغموس أعظم. وما صلح لدفع أدنى الذنبين لا يصح لرفع أعلاهما؛ ولهذا قال إسحاق في يمين الغَمُوس: أجمع المسلمون على أنه لا . . يجب الكَفَّارة فيها، فقول من يوجبها ابتداء ـ شَرْعَ ونَصْبُ حكم على الخلق، وهو لم يشرك في حكمه أحداً؛ ولا حجة له في قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة:٢٥٥]؛ لأن مطلق المؤاخذة في الجنايات يراد بها المؤاخذة في الآخرة؛ لأنها حقيقة المؤاخذة والجزاء.

فأما المؤاخذة في الدنيا: فقد تكون خيراً وتكفيراً، فلا تكون مؤاخذة معنى، ونحن به نقول: إن المؤاخذة بيمين الغموس ثابتة في الآخرة؛ ولأن قوله تعالى: ﴿يُؤَاخِذُكُمْ﴾ إخبار أنه يؤاخذ.

فأما قضية المؤاخذة: فليست بمذكورة، فيستدعي نوع مؤاخذة، والمؤاخذة بالاسم مرادة من هذه الآية؛ فلا يكون غيره مراداً إذن.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ﴾ [المائدة:٨٩]، فالمراد منه اليمين على أمر في المستقبل؛ لأن العقد هو الشد والربط في اللغة، ومنه عقد الحبل وعقد الحمل، وانعقاد الرق وهو ارتباط بعضه ببعض، وقد يذكر ويراد به العهد، وكل ذلك لا يتحقق إلا في المستقبل، ولأن الآية قرئت بقراءتين: بالتشديد، والتخفيف. والتشديد لا يحتمل إلا عقد اللسان وهو عقد القول، والتخفيف يحتمل العقد باللسان، والعقد بالقلب وهو العزم والقصد، فكانت قراءة التشديد محكمة في الدلالة على إرادة العقد باللسان، والقراءة بالتخفيف محتملة، فيرد المحتمل إلى المحكم؛ ليكون عملاً بالقراءتين على الموافقة.

والدليل على أن المراد من الآية الكريمة اليمين على أمر في المستقبل أنه علق الكفارة فيها بالحلف والحنث، عرفنا ذلك بقراءة عبد الله بن مسعود ـ رضي الله تعالى عنه ـ «إذا حلفتم وحنثتم»، والحنث لا يتصور إلا في اليمين على أمر في المستقبل، وكذا قوله تعالى: ﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ [المائدة:٨٩]، وحفظ اليمين إنما يتصور في المستقبل؛ لأن ذلك تحقيق البر والوفاء بالعهد وإنجاز الوعد، وهذا لا يتصور في الماضي والحال، والله ـ عز وجل ـ الموفق.

وأما يمين اللغو فلا كفارة فيها بالتوبة ولا بالمال بلا خلاف بيننا وبين الشافعي؛ لأن قوله تعالى: ﴿لاَ يُؤَاخِذُكُمُ الله بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [المائدة:٨٩]، وأدخل كلمة النفي على المؤاخذة، فيدل على انتفاء المؤاخذة فيها بالإثم والكفارة جميعاً، وإنما اختلفا في تفسيرها.

واختلف قول من فسرها باليمين على المعاصي في وجوب الكفارة على ما بينا، ثم الحالف باللغو إنما لا يؤاخذ في اليمين بالله تعالى، فأما اليمين بغير الله تعالى من الطلاق والعتاق؛ فإنه يؤاخذ به حتى يقع الطلاق والعتاق، وإن كان ظاهر الآية الكريمة في نفي المؤاخذة عاماً، عرفنا ذلك بالخبر والنظر.

أما الخبر فقوله ﷺ: «**ثَلاَثٌ جَدُّهُنَّ جَدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جَدٌّ**»[1] وذكر الطلاق والعتاق، واللاغي لا يعدو هذين، فدل أن اللغو غير داخل في اليمين بالطلاق والعتاق..

---

(١) أخرجه أبو داود ١/ ٦٦٦ كتاب الطلاق باب في الطلاق على الهزل (٢١٩٤) والترمذي ٣/ ٤٩٠ كتاب الطلاق باب ما جاء في الجد والهزل في الطلاق (١١٨٤) وابن ماجه ١/ ٦٥٧ كتاب الطلاق باب من طلق أو نكح أو راجع لاعبا (٢٠٣٩) وسعيد بن منصور في السنن باب الطلاق لا رجوع فيه (٣ـ ١٦) والطحاوي في شرح المعاني ٣/ ٩٨ والدارقطني ٣/ ٢٥٦، ٢٥٧ باب المهر (٤٥)، ٤٧، ٤/ ١٨، ١٩ كتاب الطلاق ٥٠، ٥١ والحاكم ٢/ ١٩٨ وقال الحاكم: صحيح الإسناد وعبد الرحمٰن بن حبيب هذا هو ابن أردك من ثقات المدنيين.

وتعقبه الذهبي بقوله في عبد الرحمٰن هذا: «فيه لين» والبغوي في شرح السنة ٥/ ١٦١ (٢٣٤٩ـ بتحقيقنا) كلهم من طريق عبد الرحمٰن بن أردك عن عطاء بن أبي رباح عن يوسف بن ماهك عن أبي هريرة.

وعبد الرحمٰن بن أدرك سبق كلام الحاكم والذهبي فيه وقال الحافظ في التقريب ١/ ٤٧٦. «لين الحديث».

وللحديث شواهد ذكرها الزيلعي في «نصب الراية»والألباني في «الارواء» منها:

ـ **أولاً**: ما رواه الحارث بن أبي أسامة في «مسنده» قال حدثنا بشر بن عمر ثنا ابن لهيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن عبادة بن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: لا يجوز اللعب في ثلاث: الطلاق والنكاح والعتاق ممن قالهن فقد وجبن».

وقد أعله الألباني في الارواء ٦/ ٢٢٦ بعلتين.

الأولى: الإنقطاع بين عبيد الله بن جعفر وعبادة بن الصامت. =

وأما النظر فهو أن الطلاق والعتاق مما يقع معلقاً ومنجزاً، ومتى علق بشرط كان يميناً، فأعظم ما في اللغو أنه يمنع انعقاد اليمين، وارتباط الجزاء بالشرط؛ فيبقى مجرد ذكر صيغة الطلاق والعتاق من غير شرط، فيعمل في إفادة موجبهما بخلاف اليمين بالله تعالى؛ بالله تعالى؛ فإن هناك إذا لغا المحلوف عليه يبقى مجرد قوله: «والله»؛ فلا يجب به شيء، فثبت بما ذكرنا أن المراد بالآية اللغو في اليمين بالله تعالى، لا في اليمين بغير الله تعالى من الطلاق والعتاق وسائر الأجزية.

وأما حكم اليمين المعقودة، وهي اليمين على المستقبل؛ فاليمين على المستقبل لا يخلو؛ إما أن يكون على فعل واجب، وإما أن يكون على ترك المندوب، وإما أن يكون على ترك المباح أو فعله، فإن كان على فعل واجب؛ بأن قال: والله لأصلين صلاة الظهر اليوم، أو لأصومن رمضان؛ فإنه يجب عليه الوفاء به، ولا يجوز له الامتناع عنه؛ لقوله ﷺ: **«مَنْ حَلَفَ أَنْ يُطِيعَ الله فَلْيُطِعْهُ»**[1] ولو امتنع يأثم ويحنث ويلزمه الكفارة، وإن كان على ترك الواجب، أو

= **الثانية**: ضعف عبد الله بن لهيعة.

قال الحافظ في «التقريب» (١/ ٤٤٤):

«صدوق، من السابعة، خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرها».

ثانياً ـ: ما رواه ابن أبي شيبة في المصنف وابن أبي حاتم في تفسيره وابن جرير ٢/ ٤٩٦ (٤٩٢٦) عن الحسين مرسلاً: «كان الرجل في الجاهلية يطلق، ثم يراجع، يقول: كنت لاعباً ويعتق ثم يراجع ويقول: كنت لاعباً فأنزل الله تعالى ﴿لا تتخذوا آيات الله هزوا﴾ فقال رسول الله ﷺ: «من طلق أو حرد، أو أنكح فقال: إن كنت لاعباً فهو جائز» قال الألباني: «وهذا مرسل صحيح الإسناد إلى الحسن وهو البصري».

قال الألباني في الإرواء (٦/ ٢٢٨): حسن «والذي يتلخص عندي مما سبق أن الحديث بمجموع طريق أبي هريرة الأولى التي حسنها الترمذي وطريق الحسن البصري المرسلة وقد يزداد قوة بحديث عبادة بن الصامت والآثار المذكورة عن الصحابة فإنها ـ ولو لم يتبين لنا ثبوتها عنهم عن كل واحد منهم ـ تدل على أن معنى الحديث كان معروفاً عندهم».

(١) أخرجه مالك (٢/ ٤٧٦) كتاب النذور والأيمان ـ باب ما لا يجوز من النذور في معصية الله ـ حديث (٨) وأحمد (٦/ ٣٦، ٤١) والبخاري (١١/ ٥٨١) كتاب الأيمان والنذور ـ باب النذر في الطاعة حديث (٦٦٩٦) وأبو داود (٣/ ٥٩٣) كتاب الأيمان والنذور باب ما جاء في النذر في المعصية ـ حديث (٣٢٨٩) والترمذي (٣/ ٤١): كتاب النذور والأيمان ـ باب ما جاء عن رسول الله ﷺ أن لا نذر في معصية ـ حديث (١٥٦٤) والنسائي (٧/ ١٧) كتاب الأيمان والنذور ـ باب النذر في المعصية ـ حديث (٢١٢٦) وابن الجارود ص (٣١٢ـ ٣١٣) ـ باب ما جاء في النذر، حديث (٩٣٤).

والدارمي (٢/ ١٨٤) كتاب النذور والأيمان: باب لا نذر في معصية الله والشافعي (١/ ٧٤ـ ٧٥) رقم (٢٤٦) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ١٣٣) وفي «مشكل الآثار» (١/ ٤٧٠) والبيهقي (٩/ ٢٣١) وأبو نعيم في «الحلية» (٦/ ٣٤٦) والبغوي في «شرح السنة»(٥/ ٢٨٤ـ بتحقيقنا) من طرق عن طلحة بن عبد الملك الآيلي عن القاسم بن محمد عن عائشة. =

على فعل معصية؛ بأن قال: والله لا أصلي صلاة الفرض، أو لا أصوم رمضان، أو قال: والله لأشربن الخمر، أو لأزنين، أو لأقتلن فلاناً، أو لا أكلم والدي، ونحو ذلك؛ فإنه يجب عليه للحال الكفارة بالتوبة والاستغفار، ثم يجب عليه أن يحنث نفسه ويكون بالمال؛ لأن عقد هذه اليمين معصية، فيجب تكفيرها بالتوبة والاستغفار في الحال؛ كسائر الجنايات التي ليس فيها كفارة معهودة.

وعلى هذا يحمل ما روي عن رسول الله ﷺ؛ أنه قال: **«مَنْ حَلَفَ عَلَىٰ يَمِينٍ، فَرَأَىٰ غَيْرَهَا خَيراً مِنهَا ـ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيأْتِ الَّذِي هُوَ خَيرٌ»**[1] أي: عليه أن يحنث نفسه؛ لقوله ﷺ: **«مَنْ حَلَفَ ـ أَنْ يَعْصِيَ الله تَعَالَىٰ فَلاَ يَعْصِهِ»**، وترك المعصية بتحنيث نفسه فيها؛ فيحنث به ويكفر بالمال، وهذا قول عامة العلماء.

= قال الترمذي: حديث حسن صحيح وقد رواه يحيى بن أبي كثير عن القاسم بن محمد. . .».

والطريق الذي أشار إليه الترمذي أخرجه أحمد (٦/ ٢٠٨) والبخاري في «التاريخ الكبير» (١/ ٣٤) من طريق علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير ـ وعند البخاري مقرون بأيوب ـ عن القاسم بن محمد عن عائشة.

وأخرجه البخاري في «التاريخ الكبير» (١/ ٣٣) وأبو يعلى (٨/ ٢٧٧) رقم (٤٨٦٣) من طريق أبان بن يزيد ثنى يحيى بن أبي كثير أن محمد بن أبان حدثه عن القاسم بن محمد حدثه أن عائشة حدثته أن رسول الله ﷺ قال: من نذر أن يعصي الله فلا يعصه.

(١) حديث: «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه هكذا رواه قوم، ورواه آخرون «فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير».

أما الرواية فوردت من حديث أبي هريرة، من رواية أبي حازم عنه أخرجه مسلم (٣/ ١٢٧١ـ ١٢٧٢) كتاب الأيمان، باب ندب من حلف يميناً، فرأى غيرها خيراً منها أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه ـ حديث (١١/ ١٦٥٠) والبيهقي (١٠/ ٣٢) كتاب الأيمان ـ باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه بلفظ «من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليأتها وليكفر عن يمينه» ومن رواية عبد العزيز بن المطلب عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة لفظ الباب أخرجه مسلم (٣/ ١٢٧٢) كتاب الأيمان ـ باب ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها حديث (١٣/ ١٦٥٠) ـ من حديث عدي بن حاتم أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف وأبو داود الطيالسي (١/ ٢٤٧) كتاب الأيمان والنذور باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه ـ حديث (١٢١٨) وأحمد (٤/ ٢٥٦ـ ٢٥٧ـ ٢٥٨) والدارمي (٢/ ١٨٦) كتاب الأيمان والنذور ـ باب من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها ـ ومسلم (٣/ ١٢٧٢ـ ١٢٧٣) كتاب الأيمان باب ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها، أن يأتي الذي هو خير، يكفر عن يمينه ـ حديث (١٦، ١٨/ ١٦٥١) والنسائي (٧/ ١٠ـ ١١) كتاب الأيمان والنذور ـ باب الكفارة بعد الحنث، وابن ماجه(١/ ٦٨١) كتاب الكفارات ـ باب من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها حديث (٢١٠٨) والحاكم (٤/ ٣٠٠ـ ٣٠١) كتاب الأيمان والنذر ـ باب لا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم والبيهقي (١٠/ ٣٢) كتاب الأيمان ـ باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه. بلفظ فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه. =

....

= ومن حديث عبد الرحمٰن بن سمرة بلفظ «وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فائت الذي هو خير وكفر عن يمينك» ومنهم من قال: «فكفر عن يمينك وائت الذي هو خير» والحديث أخرجه أحمد (٥/ ٦٢ـ ٦٣) والدارمي (٢/ ١٨٦) كتاب الأيمان والنذر ـ باب من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها، والبخاري (١١/ ٥١٦ـ ٥١٧) كتاب الأيمان والنذور ـ باب قول الله تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم..﴾ حديث (٦٦٢٢) ومسلم (٣/ ١٢٧٣ـ ١٢٧٤) كتاب الأيمان باب ندب من حلف يميناً، فرأى غيرها خيراً منها ـ حديث (٩/ ١٦٥٢) وأبو داود الطيالسي (١/ ٢٤٧) كتاب الأيمان والنذور ـ باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه ـ حديث (١٢١٩) والنسائي (٧/ ١٢) كتاب الأيمان والنذور ـ باب الكفارة بعد الحنث وأبو داود (٣/ ٥٨٤) كتاب الأيمان والنذور ـ باب الرجل يكفر قبل أن يحنث حديث (٣٢٧٧) وابن الجارود في المنتقى ص (٣١٠): باب ما جاء في الأيمان حديث (٩٢٩) والبيهقي (١٠/ ٣١) كتاب الأيمان ـ باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه والخطيب في تاريخ بغداد (٢/ ٤٠٠) من طرق عن الحسن عن عبد الرحمٰن به ومن حديث عبد الرحمٰن بن أذينة عن أبيه أخرجه الطيالسي(١/ ٢٤٧) كتاب الأيمان والنذور ـ باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه. حديث (١٢٢٠).

ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رواه أحمد (٢/ ٢٠٤) بلفظ «فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه، ورواه الطيالسي (١/ ٢٤٧) كتاب الأيمان والنذور ـ باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها حديث (١٢٢١) وأحمد (٢/ ٢١٢) وأبو داود (٣/ ٥٨٢) كتاب الأيمان والنذور ـ باب اليمين في قطيعة الرحم. حديث (٣٢٧٤) وابن ماجه (١/ ٦٨٢) كتاب الكفارات ـ باب من قال كفارتها تركها حديث (٢١١١) بلفظ «فليدعها وليأت الذي هو خير فإن تركها كفارتها».

وقال أبو داود: الأحاديث كلها عن النبي ﷺ «وليكفر عن يمينه» إلا فيما لا يعبأ به يعني ممن ترك ذكر الكفارة، وقال تركها كفارتها.

ومن حديث مالك الجشمي رواه النسائي (٧/ ١١): كتاب الأيمان والنذور ـ باب الكفارة بعد الحنث، وابن ماجه (١/ ٦٨١) كتاب الكفارات ـ باب من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها ـ حديث (٢١٠٩).

وأما الرواية الثانية وهي تقديم الكفارة فوردت من حديث أبي هريرة أيضاً من رواية مالك وسليمان بن بلال عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رواه مالك (٢/ ٤٧٨): كتاب النذور والأيمان ـ باب ما تجب فيه الكفارة من الأيمان حديث (١١) وأحمد (٢/ ٣٦١) ومسلم (٣/ ١٢٧٢) كتاب الأيمان ـ باب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها ـ حديث (١٢) والترمذي (٤/ ١٠٧) كتاب الأيمان والنذور ـ باب ما جاء في الكفارة قبل الحنث ـ حديث (١٩٣٠) والبغوي في التفسير، والبيهقي (١٠/ ٥٣) كتاب الأيمان باب الكفارة قبل الحنث.

ومن حديث عدي بن حاتم أخرجه مسلم (٣/ ١٢٧٣) كتاب الأيمان باب ندب من حلف يميناً، فرأى غيرها خيراً منها. حديث (١٧/ ١٦٥١) ومن حديث أم سلمة الطبراني (٢٣/ رقم ٦٩٤) والقضاعي في مسند الشهاب (١/ ٣٠٨) حديث (٥١٤).

ومن حديث عبد الرحمٰن بن سمرة أيضاً أخرجه أحمد (٥/ ٦٢ـ٦٣) والدارمي (٢/ ١٨٦) كتاب النذور والأيمان ـ باب من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها، والبخاري (١١/ ٥١٦ـ٥١٧) كتاب الأيمان والنذور ـ باب قول الله تعالى «لا يؤاخذكم الله باللغو من أيمانكم» حديث (٦٦٢٢) ومسلم (٣/ ١٢٧٣) =

وقال الشعبي: لا تجب الكفارة المعهودة في اليمين على المعاصي، وإن حنث نفسه فيها؛ لما روي عن أبي هريرة ـ رضي الله تعالى عنه ـ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إِذَا حَلَفَ أَحَدُكُمْ عَلَىٰ يَمِينٍ، فَرَأَىٰ مَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهَا ـ فَلْيَأْتِهِ فَإِنَّهُ لاَ كَفَّارَةَ بِهَا**»[1]؛ ولأن الكفارة شرعت لرفع الذنب، والحنث في هذه اليمين ليس بذنب؛ لأنه واجب، فلا تجب الكفارة لرفع الذنب ولا ذنب.

ولنا قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ...﴾ إلى قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة:٨٩]، من غير فصل بين اليمين على المعصية وغيرها. والحديث المعروف، وهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**مَنْ حَلَفَ عَلَىٰ يَمِينٍ، فَرَأَىٰ غَيْرَهَا خَيْراً مِنْهَا ـ فَالْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ**». وما روي عن أبي هريرة ـ رضي الله تعالى عنه ـ فقد روي عنه خلافه، قال: قال سول الله ﷺ: «**إِذَا حَلَفَ أَحَدُكُمْ بِيَمِينٍ، ثُمَّ رَأَىٰ خَيْراً مِمَّا حَلَفَ عَلَيْهِ ـ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ، وَلْيَفْعَلِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ**». فوقع التعارض بين حديثيه، فبقي الحديث المعروف لنا بلا تعارض؛ ولأن الأمة أجمعت على أن الكفارة لا يمتنع وجوبها لعذر في الحانث، بل يتعلق بمطلق الحنث، سواء كان الحانث ساهياً أو خاطئاً أو نائماً أو مغمى عليه أو مجنوناً؛ فلا يمتنع وجوبها لأجل المعصية، ولأن الكفارة إنما وجبت في اليمين على

= كتاب الأيمان باب ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها ـ حديث (١٩/ ١٦٥٢) والطيالسي المسند ص (١٩٢)، حديث (١٣٥١) وأبو داود (٣/ ٥٨٥) كتاب الأيمان والنذور ـ باب الرجل يكفر قبل أن يحنث ـ حديث (٣٢٧٨) والنسائي (٧/ ١٠) كتاب الأيمان والنذور ـ باب الكفارة قبل الحنث، والبيهقي (١٠/ ٥٢ـ ٥٣) كتاب الأيمان باب الكفارة قبل الحنث، والخطيب في تاريخ بغداد (٤/ ٢٢٨) ومن حديث أبي موسى.

أخرجه الطيالسي (١/ ٢٤٧) كتاب اليمين والنذر ـ باب من حلف على يمين فرأى خيراً منها ـ حديث (١٢١٧) وأحمد (٤/ ٣٩٨) والبخاري (١١/ ٥١٧) كتاب الأيمان والنذور ـ باب قول الله تعالى ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم﴾ ـ حديث (٦٦٢٣) ومسلم (٣/ ١٢٦٨ـ ١٢٦٩): كتاب الأيمان ـ باب ندب من حلف يميناً فرأى غيرها خيراً منها. حديث (٧/ ١٦٤٩) وأبو داود (٣/ ٥٨٣ـ ٥٨٤) كتاب الأيمان والنذور ـ باب الرجل يكفر قبل أن يحنث حديث (٣٢٧٦) والنسائي (٧/ ٩ـ ١٠) كتاب الأيمان والنذور ـ باب الكفارة قبل الحنث، وابن ماجه (١/ ٦٨١) كتاب الكفارات ـ باب من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها ـ حديث (٢١٠٧) والطبراني في المعجم الصغير (١/ ٥٦ـ ٥٧) والبيهقي (١٠/ ٥١) كتاب الأيمان ـ باب الكفارة قبل الحنث عنه عن النبي ﷺ في قصة وفيه قول النبي ﷺ «والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير» وله طرق وألفاظ.

ومن حديث عائشة.

الحاكم (٤/ ٣٠١) كتاب الأيمان والنذور، باب لا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم بنحو حديث أبي موسى وصححه الحاكم على شرطهما ووافقه الذهبي ومن حديث أبي الدرداء رواه الحاكم (٤/ ٣٠١) والبيهقي (١٠/ ٥٢) كتاب الأيمان ـ باب الكفارة قبل الحنث.

(١) ينظر الحديث السابق.

المباحات؛ إما لأن الحنث فها يقع خلفاً في الوعد، ونقضاً للعهد؛ لأن الحالف وعد أن يفعل، وعهد الله على ذلك، فإذا حنث فقد صار بالحنث مخلفاً في الوعد ناقضاً للعهد، فوجبت الكفارة؛ ليصير الحلف مستوراً، كأنه لم يكن، أو لأن الحنث منه يخرج مخرج الاستخفاف بالاستشهاد باسم الله تعالى من حيث الصورة، متى قوبل ذلك بعقده السابق لا من حيث الحقيقة؛ إذ المسلم لا يباشر المعصية قصداً لمخالفة الله تعالى، وإرادة الاستخفاف بأمره ونهيه؛ فوجب عليه التكفير جبراً لما هتك من حرمة اسم الله تعالى صورة، لا حقيقة وستراً، وكل واحد من الوجهين موجود هٰهنا؛ فيجب.

وأما قولهم: الكفارة شرعت لرفع الذنب فنعم، لكن لم قلتم: إنه لا ذنب. وقولهم: الحنث واجب، قلنا: بلى، لكن من حيث أنه ترك المعصية، لا من حيث أنه نقض اليمين التي هي عهد مع الله تعالى، بل الحنث من هذه الجهة ذنب، فيحتاج إلى التكفير بالمال، وإن كان على ترك المندوب؛ بأن قال: والله لا أصلي نافلة، ولا أصوم تطوعاً، ولا أعود مريضاً، ولا أشيع جنازة، ونحو ذلك؛ فالأفضل له أن يفعل ويكفر عن يمينه بالحديث الذي روينا.

وإن كان على مباح تركا أو فعلا؛ كدخول الدار ونحوه ـ فالأفضل له البر، وله أن يحنث نفسه ويكفر، ثم الكفارة تجب في اليمين المعقودة على المستقبل، سواء قصد اليمين أو لم يقصد عندنا؛ بأن كانت على أمر في المستقبل، وعند الشافعي: لا بد من قصد اليمين لتجب الكفارة. واحتج بما روي عن رسول الله ﷺ؛ أنه قال: «**ثَلاثٌ جِدّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: الطلاق والعتاق والنكاح**»[1]، فتخصيص هذه الأشياء بالذكر في التسوية بين الجد والهزل منها ـ دليل على أن حكم الجد والهزل يختلف في غيرها؛ ليكون التخصيص مفيداً.

ولنا قوله تعالى: ﴿وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ [المائدة:٨٩]، أثبت المؤاخذة بالكفارة المعهودة في اليمين المعقودة، مطلقاً عن شرط القصد؛ إذ العقد هو الشد والربط والعهد على ما بينا، وقوله ـ عز وجل: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة:٨٩]، أي: حلفتم وحنثتم، جعل أحد الأشياء المذكورة كفارة الأيمان على العموم عند وجود الحلف والحنث وقد وجد.

وأما الحديث: فقد روي عن رسول الله ﷺ؛ أنه قال: «**ثَلاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ، وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ وَالطَّلاَقُ، وَالْيَمِينُ**»، مع ما أن روايته الأُخرى مسكوتة عن غير الأشياء المذكورة؛ إذ لا يتعرض لغيرها بالنفي ولا بالاثبات، فلا يصح الاحتجاج به، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ثم وقت وجوب الكفارة في اليمين المعقودة على المستقبل هو وقت وجود الحنث؛ فلا يجب إلا بعد الحنث عند عامة العلماء، وقال قوم: وقته وقت وجود اليمين، فتجب الكفارة بعقد اليمين من غير حنث.

---

(١) تقدم تخريجه.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ﴾ [المائدة:٨٩]، وقوله ـ عز وجل: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة:٨٩]، وقوله ـ عز وجل: ﴿فَكَفَّارَتُهُ﴾، أي: كفارة ما عقدتم من الأيمان؛ لأن الإضافة تستدعي مضافاً إليه سابقاً، ولم يسبق غير ذلك العقد فيصرف إليه، وكذا في قوله: ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ أضاف الكفارة إلى اليمين، وعلى ذلك تنسب الكفارة إلى اليمين، فيقال: كفارة اليمين، والإضافة تدل على السببية في الأصل، وبما روي عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «**مَنْ حَلَفَ عَلَىٰ يَمِينٍ، فَرَأَىٰ غَيرَهَا خَيراً مِنهَا ـ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ، ثُمَّ لِيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيرٌ**»[١]، والاستدلال بالحديث من وجهين:

أحدهما: أنه أمر بالتكفير بعد اليمين قبل الحنث، ومطلق الأمر يحمل على الوجوب.

والثاني: أنه قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ «**فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ**» أضاف التكفير إلى اليمين، فكذا في الرواية الأُخرى: «**فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيرٌ وَلْيُكَفِّرْ [عَنْ] يَمِينِهِ**» أمر بتكفير اليمين لا بتكفير الحنث، فدل أن الكفارة لليمين؛ ولأن الله تعالى نهى عن الوعد. إلا بالاستثناء بقوله ـ عز وجل: ﴿وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾ [الكهف:٢٣و٢٤].

ومعلوم أن ذلك النهي في اليمين أوكد وأشد ممن حلف على شيء بلا ثنيا، فقد صار عاصياً بإتيان ما نهى عنه؛ فتجب الكفارة لدفع ذلك الإثم عنه.

ولنا: أن الواجب كفارة، والكفارة تكون للسيئات؛ إذ من البعيد تكفير الحسنات، فالسيئات تكفر بالحسنات، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود:١١٤]، وعقد اليمين مشروع قد أقسم رسول الله ﷺ في غير موضع، وكذا الرسل المتقدمة ـ عليهم الصلاة والسلام ـ قال الله تعالى خبراً عن ابراهيم ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنه قال: ﴿وَتَاللهِ لأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ﴾ [الأنبياء:٥٧]، وقال خبراً عن أولاد يعقوب ـ عليهم الصلاة والسلام ـ أنهم قالوا: ﴿تَاللهِ تَفْتَؤُ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾ [يوسف:٨٥]، وكذا أيوب ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان حلف أن يضرب امرأته، فأمره الله سبحانه وتعالى بالوفاء بقوله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلاَ تَحْنَثْ﴾ [ص:٤٤]، والأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ معصومون عن الكبائر والمعاصي، فدل أن نفس اليمين ليست بذنب.

وروي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «**إِذَا حَلَفْتُمْ فَحْلِفُوا بِاللهِ**»[٢]، وقال ﷺ: «**لاَ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ وَلاَ بِالطَّوَاغِيتِ، فَمَنْ كَانَ حَالِفاً فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَذَرْ**»[٣]، أمر ﷺ باليمين بالله تعالى،

(١) تقدم تخريجه.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) تقدم تخريجه.

فدل أن نفس اليمين ليس بذنب، فلا يجب التكفير لها، وإنما يجب للحنث؛ لأنه هو المأثم في الحقيقة، ومعنى الذنب فيه؛ أنه كان عاهد الله تعالى أن يفعل كذا، فالحنث يخرج مخرج نقض العهد منه، فيأثم بالنقض لا بالعهد؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمْ. . .﴾ [النحل: ٩١]؛ ولأن عقد اليمين يخرج مخرج التعظيم والتبجيل لله تعالى، وجعله مفزعاً إليه ومأمناً عنه، فيمتنع أن تجب بالكفارة محواً له وستراً، وتبين بطلان قولهم: إن الحالف يصير عاصياً بترك الاستثناء في اليمين؛ لأن الأنبياء - صلوات الله عليهم - تركوا الاستثناء في اليمين، ولم يجز وصفهم بالمعصية، فدل أن ترك الاستثناء في اليمين ليس بحرام، وإن كان تركه في مطلق الوعد منهياً عنه كراهة، وذلك - والله عز وجل أعلم لوجهين:

أحدهما: أن الوعد إضافة الفعل إلى نفسه؛ بأن يقول: افعل غداً كذا، وكل فعل بفعله تحت مشيئة الله تعالى، فإن فعله لا يتحقق لأحد إلا بعد تحقيق الله تعالى منه، ولا يتحقق منه الاكتساب لذلك إلا بإقداره، فيندب إلى قران الاستثناء بالوعد؛ ليوفق على ذلك، ويعصم عن الترك، وفي اليمين يذكر الاستشهاد باسم الله تعالى على طريق التعظيم قد استغاث بالله تعالى، وإليه فزع؛ فيتحقق التعظيم الذي يحصل به الاستثناء وزيادة، فلا معنى للاستثناء الثاني أن اليمين شرعت لتأكيد المحلوف عليه، خصوصاً في البيعة، وقران الاستثناء في مثل ذلك يبطل المعنى الذي وضع له العقد، بخلاف الوعد المطلق.

وأما الآية الكريمة فتأويلها من وجهين:

أحدهما: أي: يؤاخذكم الله بمحافظة ما عقدتم من الأيمان والوفاء بها؛ كقوله عز وجل: ﴿وَلاَ تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١] فإن تركتم ذلك فكفارته كذا، وكذلك قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] فتركتم المحافظة؛ ألا ترى أنه قال عز وجل: ﴿وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، والمحافظة تكون بالبر.

والثاني: أن يكون على إضمار الحنث، أي: ولكن يؤاخذكم بحنثكم فيما عقدتم، وكذا في قوله: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩] أي إذا حلفتم وحنثتم؛ كما في قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] معناه: فحلف ففدية من صيام، وقوله عز وجل: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة: ١٩٦] معناه فتحلل، وقوله عز وجل: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] أي: فأفطر فعدة من أيام أخر؛ لأن ظاهر الملفوظ وهو القدر الذي هو سبب التخفيف لا يصلح سبباً للوجوب، فصار استعمال الرخصة مضمراً فيه؛ كذلك هٰهنا لا تصلح اليمين التي هي تعظيم الرب - جل جلاله - سبباً لوجوب التكفير؛ فيجب إضمار ما هو صالح

وهو الحنث، وأما إضافة الكفارة إلى اليمين فليست للوجوب بها، بل على إرادة الحنث كإضافة كفارة الفطر إلى الصيام، وإضافة الدم إلى الحج، والسجود إلى السهو، وإن لم يكن ما إضيف إليه سبباً؛ كذا هذا.

وأما الحديث فقد روي بروايات: رويَ «**فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيرٌ وَلْيُكَفِّرْ يَمِينَهُ**» وروي: «**فَلْيُكَفِّرْ يَمِينَهُ، وَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ**»، وروي: «**فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيرٌ ثُمَّ لِيُكَفِّرْ يَمِينَهُ**»، وهو على الروايات كلها حجة عليهم لا لهم؛ لأن الكفارة لو كانت واجبة بنفس اليمين ـ لقال ـ عليه الصلاة السلام ـ: «**مَنْ حَلَفَ عَلَىٰ يَمِينٍ فَلْيُكَفِّرْ**» من غير التعرض لما وقع عليه اليمين أنه ماذا، ولما لزم الحنث إذا كان خيراً، ثم بالتكفير، فلما خص اليمين على ما كان الحنث خيراً من البر بالنقض والكفارة ـ علم أنها تختص بالحنث دون اليمين نفسها، وأنها لا تجب بعقد اليمين دون الحنث.

واختلف في جوازها قبل الحنث، قال أصحابنا: لا يجوز.

وقال الشافعي: يجوز التكفير بالمال قبل الحنث، فأما التكفير بالصوم فلا يجوز قبل الحنث بالإجماع، وجه قوله: أنه كفر بعد وجود سبب الوجوب فيجوز؛ كما لو كفر بالمال بعد الجرح قبل الموت.

والدليل على أنه كفر بعد وجود سبب الوجوب؛ أن اليمين سبب وجوب الكفارة؛ بدليل أن الكفارة تضاف إلى اليمين، يقال: كفارة اليمين، وقال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، والحكم إنما يضاف إلى سببه هو الأصل، فدل أن اليمين سبب لوجوب الكفارة، فكان هذا تكفيراً بعد وجود سبب الوجوب فيجوز؛ كما في موضع الإجماع.

والدليلُ على جواز التكفير بالمال قبل الحنث ما روي؛ أن رسول الله ﷺ كَفَّرَ قَبْلَ الْحِنْثِ؛ وذلك أَنَّهُ لَمَّا رَأَىٰ حَمْزَةَ ـ رضي الله تعالى عنه ـ سَيِّدَ الشُّهَدَاءِ قَدْ مُثِّلَ وَجُرِحَ جِرَاحَاتٍ عَظِيمَةً. اشْتَدَّ ذَٰلِكَ عَلَىٰ رَسُولِ الله ﷺ؛ فَأَقْسَمَ أَنْ يَفْعَلَ كَذَٰلِكَ بِكَذَا كَذَا مِنْ قُرَيْشٍ، فَنَزَلَ النَّهْيُ عَنِ الْوَفَاءِ بِذَلِكَ فَكَفَّرَ عَنْ يَمِينِهِ»[1] وذلك تكفير قبل الحنث؛ لأن الحنث في مثل هذه اليمين لا يتحقق إلا في الوقت الذي لا يحتمل البر فيه حقيقة وذلك عند موته، فدل على جواز التكفير للأمة قبل الحنث؛ إذ هو ﷺ قدوة.

---

(١) أخرجه الترمذي (٥/٢٩٩) كتاب التفسير باب ومن سورة النحل حديث (٣١٢٩) وابن حبان (١٦٩٥ ـ موارد) والحاكم (٢/٣٥٩) وعبد الله بن أحمد في «زوائد المسند» (٥/١٣٥) كلهم من حديث أبي بن كعب وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب وصححه ابن حبان.

وقال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

ولنا أن السبب ما يكون مفضياً إلى المسبب؛ إذ هو في اللغة اسم لما يتوصل به إلى الشيء، واليمين مانعة من الحنث؛ لكون الحنث خلفاً في الوعد ونقضاً للعهد، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ وَلاَ تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثاً﴾ [النحل: ٩١ ـ ٩٢]؛ ولكونه استخفافاً باسم الله تعالى من حيث الصورة، وكل ذلك مانع من الحنث، فكانت اليمين مانعة من الحنث، فكانت مانعة من الوجوب؛ إذ الوجوب شرط الحنث بلا خلاف بيننا، فكيف يكون سبباً للوجوب، ولهذا لم يجز تعجيل التكفير بالصوم كذا بالمال، بخلاف التكفير بعد الجرح قبل الموت؛ لأن الجرح سبب للموت؛ لكونه مفضياً إلى فوات الحياة عادة، فكانت تكفيراً بعد وجود السبب؛ فجاز.

وأما إضافة الكفارة إلى اليمين فعلى إضمار الحنث، فيكون الحنث بعد اليمين سبباً لا قبله، والحنث يكون سبباً، والدليل عليه أنه سماه كفارة؛ لقوله ـ عز وجل: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]، وهي اسم لما يكفر بالذنب ولا ذنب إلا ذنب الحنث، فكان المراد منه إذا حلفتم وحنثتم؛ كما يقرأ ابن مسعود ـ رضي الله تعالى عنه ـ.

فإن قيل: الكفارة تجب بنفس اليمين أصل الوجوب، لكن يجب أداؤها عند الحنث؛ كالزكاة تجب عند وجود النصاب، لكن يجب الأداء عند الحول، وقوله ﷺ: **«لاَ زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّىٰ يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ»**[1]؛ لنفي وجوب الأداء لا لنفي أصل الوجوب، فالجوب أنه لا وجوب إلا وجوب الفعل، فأما وجوب غير الفعل فأمر لا يعقل على ما عرف في موضعه، على أنه لو كان كذلك لجاز التكفير بالصوم؛ لأنه صام بعد الوجوب، فعلم أن الوجوب غير ثابت أصلاً ورأساً.

فإن قيل: يجوز أن يسمى كفارة قبل وجوبها؛ كما يسمى ما يعجل من المال زكاة قبل الحول، وكما يسمى المعجل كفارة بعد الجراحة قبل الموت ـ فلا حاجة إلى الحنث في جوازها ـ فالجواب: أنه لا خلاف في أن الكفارة الحقيقة، ـ وهي الكفارة الواجبة بعد الحنث ـ مرادة بالآية، فامتنع أن يراد بها ما يسمى كفارة مجازاً لعرضية الوجوب؛ لاستحالة كون اللفظ الواحد منتظماً للحقيقة والمجاز.

وأما تكفير النبي ﷺ فنقول: ذلك في المعنى كان تكفيراً بعد الحنث؛ لأنه تكفير بعد العجز عن تحصيل البر، فيكون تكفيراً بعد الحنث من حيث المعنى؛ كمن حلف لآتين البصرة فمات ـ يلزمه الكفارة؛ لتحقق العجز بالموت، وبيان ذلك أن النبي ﷺ معصوم عن المعصية،

---

(١) تقدم تخريجه في كتاب الزكاة.

والوفاء بتلك اليمين معصية؛ إذ هو نهى عن ذلك، فكانت يمينه قبل النهي عن الذي حلف عليه، فكانت منعقدة على فعل مباح، ولما نهى ﷺ عن تحصيل ذلك الفعل، وصار ذلك معصية - صار إنشاء وعاجزاً عن البر؛ فصار حانثاً، وإن كان ذلك الفعل ممكن الوجوب في نفسه، فكان وقت يأسه وقت النهي لا وقت الموت. أما في حق غير النبي ﷺ وقت اليأس والعجز حقيقة هو وقت الموت؛ إذ غير النبي ﷺ غير معصوم عن المعاصي، فلا يتحقق العجز؛ لتصور وجود البر مع وصف العصيان فهو الفرق، والله - عز وجل - أعلم.

فصل في نية الحلف

وأما بيان أن اليمين بالله - عز وجل - على نية الحالف أو المستحلف: فقد روي عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن ابراهيم؛ أنه قال: اليمين على نية الحالف إذا كان مظلوماً، وإن كان ظالماً فعلى نية المستحلف.

وذكر الكرخي أن هذا قول أصحابنا جميعاً، وذكر القدروي؛ أنه إن أراد به اليمين على الماضي - فهو صحيح؛ لأن المؤاخذة في اليمين على الماضي بالإثم، فمتى كان الحالف ظالماً كان آثماً في يمينه، وإن نوى به غير ما حلف عليه؛ لأنه يتوصل باليمين إلى ظلم غيره.

وقد روى أبو أمامة - رضي الله تعالى عنه - عن رسول الله ﷺ؛ أَنَّهُ قَالَ: **«مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِيِ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، وَأَوْجَبَ عَلَيْهِ النَّارَ»** قَالُوا: وَإِنْ كَانَ شَيْئاً يَسِيراً، قال ﷺ: **«وَإِنْ كَانَ قَضِيباً مِنْ أَرَاكٍ، قَالَهَا ثَلاَثاً»**[1]

وروي عن عبد الله بن مسعود - رضي الله تعالى عنه - أن رسول الله ﷺ قال: **«مَنْ حَلَفَ عَلَىٰ يَمِينٍ وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ؛ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِىءٍ مُسْلِمٍ - لَقِيَ اللهَ تَعَالَى وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ»**[2].

وأما إذا كان مظلوماً فهو لا يقتطع بيمينه حقاً؛ فلا يأثم، وإن نوى غير الظاهر، قال: وأما اليمين على المستقبل إذا قصد بها الحالف معنى دون معنى - فهو على نيته دون نية المستحلف؛ لأنه عقد وهو العاقد؛ فينعقد على ما عقده.

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ٤٣٥- نووي) كتاب الأيمان باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار حديث (٢١٨، ٢١٩/١٣٧) ومالك (٢/٧٢٧) والنسائي (٨/٢٤٦) كتاب آداب القضاة باب القضاء في قليل المال وكثيره حديث (٥٤١٩) وابن ماجه (٢/ ٧٧٩) كتاب الأحكام: باب من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مالاً حديث (٢٣٢٤) من حديث أبي أمامة.

(٢) تقدم تخريجه.

فصل في اليمين بغير الله عز وجل

وأما اليمين بغير الله ـ عز وجل ـ فهي في الأصل نوعان:

أحدهما: ما ذكرنا، وهو: اليمين بالآباء والأبناء، والأنبياء والملائكة ـ صلوات الله عليهم ـ والصوم والصلاة وسائر الشرائع، والكعبة والحرم وزمزم، والقبر والمنبر، ونحو ذلك، ولا يجوز الحلف بشيء من ذلك لما ذكرنا.

وقد روي عن رسول الله ﷺ؛ أنه قال: «**إِذَا حَلَفْتُمْ فَاحْلِفُوا بِاللهِ**»[1]، ولو حلف بذلك لا يعتد به ولا حكم له أصلاً.

والثاني: بالشرط والجزاء، وهذا النوع ينقسم إلى قسمين: يمين بالقرب، ويمين بغير القرب.

أما اليمين بالقرب: فهي أن يقول: إن فعلت كذا فعلي صلاة أو صوم أو حجة، أو عمرة أو بدنة أو هدي، أو عتق رقبة أو صدقة ونحو ذلك، وقد اختلف في حكم هذه اليمين؛ أنه هل يجب الوفاء بالمسمى بحيث لا يخرج عن عهدته إلا به، أو يخرج عنها بالكفارة مع الاتفاق على أنها يمين حقيقة، حتى أنه لو حلف لا يحلف فقال ذلك ـ يحنث بلا خلاف؛ لوجود ركن اليمين وهو ما ذكره، ووجود معنى اليمين أيضاً، وهو القوة على الامتناع من تحصيل الشرط؛ خوفاً من لزوم المذكور. وتذكر حكم هذا النوع إن شاء الله في كتاب «النذر»؛ لأن هذا التصرف يسمى أيضاً نذراً معلقاً بالشرط؛ لوجود معنى النذر، وهو التزامه القربة عند وجود الشرط.

وأما اليمين بغير القرب فهي الحلف بالطلاق والعتاق، فلا بد من بيان ركنه، وبيان شرائط الركن، وبيان حكمه، وبيان ما يبطل به الركن؛ أما الركن: فهو ذكر شرط وجزاء، مربوط بالشرط، معلق به في قدر الحاجة إلى معرفة المسمى بالشرط والجزاء، ومعرفة معناهما.

أما المسمى بالشرط: فما دخل فيه حرف من حروف الشرط، وهي «إن»، و«إذا»، و«إذا ما»، و«متى»، و«متى ما»، و«مهما»، وأشياء أخر ذكرها أهل النحو واللغة، وأصل حروفه إن الخفيفة وغيرها داخل عليها؛ لأنها لا تستعمل إلا في الشرط، وما سواها من الحروف يستعمل فيه وفي غيره، وهو الوقت، وهذا أمارة الأصالة والتبعية.

---

(١) تقدم تخريجه.

وذكر الكرخي مع هذه الحروف «كلما»، وعدَّها من حروف الشرط، وأنها ليست بشرط في الحقيقة، فإن أهل اللغة لم يعدوها من حروف الشرط، لكن فيها معنى الشرط، وهو توقف الحكم على وجود ما دخلت عليه؛ لذلك سماه شرطاً.

وفي قوله: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، وقوله: كل عبد اشتريته فهو حر؛ إنما يتوقف الطلاق والعتاق على الزوج والشراء، لا على طريق التعليق بالشرط؛ بل لأنه أوقع الطلاق والعتاق على امرأة متصفة بأنه تزوجها، وعلى عبد متصف بأنه اشتراه، ويحصل الاتصاف بذلك عند التزوج والشراء.

وأما معنى الشرط: فهو العلامة؛ ومنه «أشراط الساعة» أي: علاماتها، ومنه الشرطي والشراط والمشرط؛ فسمى ما جعله الحالف علماً لنزول الجزاء شرطاً، حتى لو ذكره لمقصود آخر لا يكون شرطاً، على ما نذكر إن شاء الله تعالى.

وأما المسمى بالجزاء: فما دخل فيه حرف التعليق وهي حرف الفاء إذا كان متأخراً في الذكر عن الشرط؛ كقوله: إن دخلت الدار فأنت طالق، فأما إذا كان الجزاء متقدماً فلا حاجة إلى حرف الفاء، بل يتعلق بالشرط بدون حرف التعليق؛ لأنه قد يعقب قوله: أنت طالق ما يبين أنه يمين، فيخرج به من أن يكون تطليقاً إلى كونه يميناً وتعليقاً، فلا حاجة في مثل هذا إلى حرف التعليق، بخلاف حروف الشرط فإنها لازمة للشرط، سواء تقدم ذكرها على الجزاء أو تأخر، وإنما اختصت الفاء بالجزاء؛ لأنها حرف يقتضي التعقيب من غير تراخي؛ كقول القائل: جاءني زيد فعمرو، والجزاء يتعقب الشرط بلا تراخي.

وأما معنى الجزاء: فجزاء الشرط ما علق بالشرط، ثم قد يكون مانعاً من تحصيل الشرط، إذا كان الشرط مرغوباً عنه لوقاحة عاقبته، وقد يكون حاملاً على تحصيله لحسن عاقبته، لكن الحمل والمنع من الأغراض المطلوبة من اليمين، ومن ثمراتها بمنزلة الربح بالبيع، والولد بالنكاح فانعدامهما لا يخرج التصرف عن كونه يميناً؛ كانعدام الربح في البيع والولد في النكاح؛ لأن وجود التصرف بوجود ركنه لا لحصول المقصود منه؛ كوجود البيع، والنكاح، وغيرهما، وركن اليمين هما: الشرط، والجزاء، فإذا وجد كان التصرف يميناً؛ ولأن المرجع في معرفة الأسامي إلى أهل اللغة، وإنهم يسمون الشرط والجزاء يميناً، من غير مراعاة معنى الحمل والمنع، دل أن ذلك ليس بشرط لوقوع التصرف يميناً.

وبيان هذه الجملة في مسائل: إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو قال لعبده: إن دخلت الدار فأنت حر، أو قال: إذا، أو إذا ما، أو متى، أو متى ما، أو حيثما، أو مهما ـ كان يميناً لوجود الشرط والجزاء، حتى لو حلف لا يحلف فقال ذلك يحنث، ولو قال:

أنت طالق غداً أو رأس شهر كذا ـ لا يكون يميناً؛ لانعدام حروف الشرط، بل هو إضافة الطلاق إلى الغد والشهر؛ لأنه جعل الغد والشهر ظرفاً لوقوع الطلاق؛ لأن معناه في غد وفي شهر، ولا يكون ذلك ظرفاً لوقوع الطلاق إلا بوقوع الطلاق.

ولو قال: إذا جاء غد فأنت طالق، أو قال: إذا مضى غد، أو إذا جاء رمضان، أو إذا ذهب رمضان، أو إذا طلعت الشمس أو غربت ـ كان يميناً عند أصحابنا. وعند الشافعي: لا يكون يميناً؛ لانعدام معنى اليمين، وهو المنع أو الحمل؛ إذ لا يقدر الحالف على الامتناع من مجيء الغد ولا على الإتيان به، فلم يكن يميناً، بخلاف دخول الدار وكلام زيد؛ ولأن الشرط ما في وجوده في المستقبل خطر، وهو أن يكون فيما يجوز أن يوجد، ويجوز ألا يوجد، والغد يأتي لا محالة؛ فلا يصلح شرطاً فلم يكن يميناً.

ولنا: أنه وجد ذكر شرط وجزاء معلق بالشرط؛ فكان يميناً، ومعنى المنع أو الحمل من أعراض اليمين وثمراتها، وحقائق الأسامي تتبع حصول المسميات بذواتها، وذلك بأركانها إلا بمقاصدها المطلوبة منها، على ما بينا والله ـ عز وجل ـ الموفق.

وأما قوله: إن الشرط ما في وجوده في المستقبل خطر، وهو أن يكون مما يجوز أن يوجد، ويجوز ألا يوجد، والغد يأتي لا محالة ـ فالجواب عنه من وجهين: **أحدهما**: ممنوع أن هذا من شرط كونه شرطاً، بل من شرط أن يكون جائز الوجود في المستقبل، ونعني به ألا يكون مستحيل الوجود، وقد وجد هٰهنا، فكان التصرف يميناً، على أن جواز العدم إن كان شرطاً فهو موجود هٰهنا؛ لأن مجيء الغد ونحوه ليس مستحيل العدم حقيقة؛ لجواز قيام الساعة في كل لمحة؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ [النحل: ٧٧]؛ وهذا لأن الساعة وإن كان لها شرائط لا تقوم إلا بعد وجودها، ولم يوجد شيء من ذلك في يومنا هذا، فيقع الأمن عن قيام الساعة قبل مجيء الغد، ونحو ذلك، لكن هذا يوجب الأمن عن القيام. أما لا يمنع تصور القيام في نفسه؛ لأن خبر الصادق عن امْرأته لا يوجد يقتضي أنه لا يوجد، أما لا يقتضي ألا يتصور وجوده في نفسه حقيقة؛ ولهذا قلنا: إن خلاف المعلوم مقدور العبد حتى يتعلق به التكليف وإن كان لا يوجد، فكان مجيء الغد جائز العدم في نفسه لا مستحيل العدم؛ فكان شرط كونه شرطاً وهو جواز العدم حقيقة موجوداً فكان يميناً.

ولو قال لامرأته: أنت طالق إن شئت أو أردت، أو أحببت أو رضيت أو هويت ـ لم يكن يميناً، حتى لو كان حلف لا يحلف لا يحنث بهذه المقالة؛ لما ذكرنا أن الشرط معناه العلامة؛ وهو ما جعله الحالف علماً لنزول الجزاء، والحالف هٰهنا ما جعل قوله: إن شئت علماً لوقوع الطلاق، بل جعله لتمليك الطلاق منها؛ كأنه قال: ملكتك طلاقك، أو قال لها: اختاري، أو أمرك بيدك.

ألا ترى أنه اقتصر على المجلس، وما جعل علماً لوقوع الطلاق لا يقتصر على المجلس؛ كقوله: أنت طالق إن دخلت الدار، أو إن كلمت فلاناً؛ وهذا لأن العلم المحض ما يدل على حصول الطلاق فحسب.

فأما ما يتعلق وجوده به؛ فإنه لا يكون علماً، بل يكون علة لحصوله، والمشيئة مما يحصل به الطلاق؛ بدليل أن الزوج لو قال لزوجته: إن شئت طلاقك طلقي، وإذا لم يوجد معنى الشرط لم تكن المشيئة المذكورة شرطاً، فلم يوجد أحد ركني اليمين وهو الشرط فلم توجد اليمين؛ فلا يحنث، وكذلك لو قال لها: أنت طالق إن شئت أنا ـ لم يكن يميناً، حتى لا يحنث في يمينه إذا حلف لا يحلف، ولو قال لها: إذا حضت وطهرت فأنت طالق ـ لم يكن يميناً؛ لأن الحالف ما جعل هذا الشرط علماً لنزول الجزاء، بل جعله إيقاع الطلاق على وجه السنة؛ لأن مثل هذا الكلام يذكر عادة؛ كأنه قال: أنت طالق للسنة، وكذا إذا قال: إذا حضت حيضة فأنت طالق؛ لأن الحيضة اسم للكامل؛ فصار بمنزلة قوله: إذا حضت وطهرت فأنت طالق، وما زاد على هذا يعرف في «الجامع».

ولو حلف لا يحلف فقال: كل امرأة لي تدخل هذه الدار فهي طالق، أو قال لامرأته: كلما دخلت هذه الدار فأنت طالق ـ يحنث، لا لوجود تعليق الطلاق بالدخول لتعذر التعليق لانعدام حرفه، بل لضرورة وجود الأنصاف على ما بينا، والتعليق بالدخول ظرف في وجود الاتصاف، فصار من حيث أنه تعلق به بواسطة الاتصاف شبيه الشرط، لا أن يكون شرطاً، ثم في كلمة «كل» إذا دخلت مرة فطلقت، ثم دخلت ثانياً لم تطلق، وفي كلمة «كلما» تطلق في كل مرة تدخل، وإنما كان كذلك؛ لأن كلمة «كل» كلمة عموم وإحاطة لما دخلت عليه، **وفي المسألة الأولى**: دخلت في العين، وهي المرأة، لا في الفعل وهو الدخول، فإذا دخلت مرة فقد انحلت اليمين؛ فلا يحنث بدخولها ثانياً.

وأما في المسألة الثانية: فإنما دخلت الكلمة على فعل الدخول؛ لأن كلمة ما ترجع مع ما بعدها من الفعل مصدراً لغة، يقال: بلغني ما قلت، وأعجبني ما صنعت، أي: قولك وصنعك، فصارت الكلمة داخلة على المصدر لا على من وقع عليه المصدر؛ فيقتضي تعميم المصدر. قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، يتجدد التبدل عند تجدد النضج، وإن كان المحل متحداً؛ فصار الطلاق متعلقاً بكل دخول، وقد وجد الدخول في المرة الثانية والثالثة فطلقت ثلاثاً، فلو أنها تزوجت بزوج آخر بعد ذلك، ثم تزوجها الأول فدخلت الدار ـ لا يقع الطلاق عند أصحابنا الثلاثة خلافاً لزفر، وسنذكر المسألة في كتاب الطلاق.

ولو عقد اليمين على التزوج بكلمة «كلما» فطلقت ثلاثاً بكل تزوج، ثم تزوجها بعد زوج آخر ـ طلقت؛ لأنه أضاف الطلاق إلى الملك، والطلاق المضاف إلى الملك يتعلق بوجود الملك بخلاف الدخول.

ولو قال لامرأته: أنت طالق لو دخلت الدار ـ كان يميناً؛ كما لو قال: إن دخلت الدار وإذا دخلت؛ لأن كلمة «لو» تذكر لتوقف المذكور على وجود ما دخلت عليه، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران:١٥٩]، وقال ـ عز وجل: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام:٢٨]، فكانت في معنى الشرط؛ لتوقف الجزاء على وجود الشرط، وإن لم يكن شرطاً حقيقة.

ولو قال: أنت طالق، لو حسن خلقك سوف أراجعك ـ لم يكن يميناً، ويقع الطلاق الساعة؛ لأن «لو» ما دخلت على الطلاق، وإنما دخلت على ترقب الرجعة؛ فيقع الطلاق في الحال؛ كما لو قال: أنت طالق إن حسن خلقك راجعتك. وكذلك لو قال: أنت طالق لو قدم أبوك راجعتك؛ كما لو قال: أنت طالق إن دخلت الدار راجعتك؛ وهذا كله ليس بيمين بل هو عدة.

وروى ابن سماعة عن أبي يوسف إذا قال لامرأته: أنت طالق لو دخلت الدار لطلقتك ـ لم تطلق السَّاعة، وإن دخلت الدار لم تطلق حتى يطلقها، فإن لم يطلقها طلقت قبل موته أو موتها بلا فصل؛ لأن هذا رجل حلف بطلاق امرأته لَطَلَّقَهَا إذا دخلت الدار، فإن لم يطلقها فهي طالق؛ كأنه قال: لأطلقنك إذا دخلت الدار، فإن دخلت الدار فلم أطلقك فأنت طالق. ولو قال ذلك لا تطلق للحال.

وإذا دخلت الدار، ولم يطلقها حتى ماتت أو مات ـ طلقت في آخر جزء من أجزاء حياته؛ لفوات شرط البر في ذلك الوقت؛ فيقع الطلاق ذلك الوقت؛ كما لو قال لها: أنت طالق إن لم آت البصرة فمات قبل أن يأتيها؛ كذا هذا. ونظيره إذا قال لامرأته: عبدي حر لو دخلت الدار لأضربنك؛ إذ معناه: لأضربنك إذا دخلت الدار، فإن دخلت ولم أضربك فعبدي حر، والله ـ عز وجل ـ الموفق.

وروى المعلى عن محمد: إذا قال لامرأته: أنت طالق لولا دخولك الدار، أو أنت طالق لولا مهرك عليّ، أو أنت طالق لولا شرفك، فهذا كله استثناء، ولا يقع عليها الطلاق، ومعناه أنه في معنى الاستثناء، من حيث أنه يمنع وقوع الطلاق؛ كالاستثناء يمنع ثبوت الحكم في المستثنى، والأصل أن هذه الكلمة تستعمل في امتناع الشيء لوجود غيره. قال الله ـ عز وجل: ﴿وَلَوْلاَ أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفاً مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ. . . .﴾ الآية [الزخرف:٣٣]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْلاَ رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾، ويقال في العرف: لولا المطر لجئتك، فصار معنى هذا الكلام: لولا دخولك الدار لطلقتك، فلا يقع عليها الطلاق، وكذلك لو قال: طلقتك لولا دخولك الدار، وكذلك لو قال: لولا دخولك الدار قد طلقتك أمس. وكذلك لو كان مكان «قد» «لقد» في هذه الوجوه كلها، وكذلك لو قال: أنت طالق أمس لولا دخولك الدار، أي: لولا دخولك الدار أمس لطلقتك.

وقال ابن سماعة: سمعت أبا يوسف يقول في رجل قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت

الدار؛ فهذا يخبر أنه دخل الدار وأكد ذلك باليمين، كأنه قال: أنت طالق إن لم أكن دخلت الدار، فإن كان لم يدخل طلقت وإن كان دخل لم تطلق، لأن هذا ليس بشرط، بل هو خبر عن الماضي أكده باليمين، فإن كان كاذباً طلقت وإن كان صادقا لم تطلق.

ولو قال: أنت طالق لا دخلت الدار، فهذا مثل قوله: أنت طالق إن دخلت الدار؛ فلا تطلق حتى تدخل؛ لأن «لا» حرف نفي أكده بالحلف، فكأنه نفى دخولها، وأكد ذلك بتعليق الطلاق بدخولها. ولو قال: أنت طالق إن دخلت الدار فإنها تطلق الساعة؛ لأن قوله: دخلت ليس بتعليق، بل هو إخبار عن دخولها الدار؛ كأنه جعل الدخول علة، لكنه حذف حرف العلة، وسواء كانت دخلت الدار أو لم تدخل يقع الطلاق؛ لأن التعليل بعلة لم توجد لا يمنع وقوع الطلاق؛ لأن العلة لم تصح وبقي الإيقاع صحيحاً.

وروى ابن سماعة عن محمد في رجل قال لامرأته: أنت طالق، وإن دخلت الدار ـ فهي طالق الساعة لما يذكر. ولو قال: أنت طالق الساعة وإن دخلت الدار ـ كانت طالقاً الساعة واحدة، وإن دخلت الدار أُخرى؛ لأنه طلقها تطليقة الساعة، وعطف الشرط عليها بلا جزاء، فيضمن فيه الجزاء، فيصير كأنه قال: أنت طالق الساعة، وطالق إن دخلت الدار، فيقع في الحال واحدة، وبعد الدخول أُخرى. ولو قال: أنت طالق لدخولك الدار فهي طالق الساعة واحدة؛ لأنه أوقع الطلاق، ثم جعل الدخول المتقدم عليه علة لإيقاع الطلاق، ومن أوقع الطلاق لعلة وقع، وجدت العلة أو لم توجد لما بينا، وكذلك لو قال: أنت طالق لحيضتك لما قلنا. ولو قال: بحيضتك، أو في حيضتك، أو بدخولك الدار أو لدخولك الدار ـ لم تطلق حتى تحيض أو تدخل؛ لأن الباء حرف إلصاق، فيقتضي إلصاق الطلاق بالحيضة والدخول فيتعلق بهما، و«في» كلمة ظرف دخلت على ما لا يصلح ظرفاً، فتجعل شرطاً لمناسبة بينهما نذكرها في كتاب الطلاق.

وذكر محمد في «الجامع»: إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق ـ تطلق في القضاء حين تكلمه به.

وجملة الكلام في هذا: أن الأمر لا يخلو؛ إما أن قدم الشرط، أو إما أن أخر، فإن قدم فهو على أربعة أوجه، أما إن قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو قال: إن دخلت الدار أنت طالق، أو قال: إن دخلت الدار وأنت طالق، أو قال: وإن دخلت الدار أنت طالق؛ وإن أخر الشرط ـ فهو على ثلاثة أوجه: إما أن قال: أنت طالق: إن دخلت الدار، أو قال: أنت طالق وإن دخلت الدار، أو قال: أنت طالق فإن دخلت الدار، فإن قال: إن دخلت الدار أنت طالق ـ فالجواب ما ذكره محمد؛ أنها تطلق في القضاء حين تكلم به؛ لأنه ما علق الطلاق لانعدام حرف التعليق وهو حرف الفاء، وكان تنجيزاً لا تعليقاً، وإن عنى به التعليق دين فيما بينه وبين الله ـ عز وجل؛ لأنه عنى ما يحتمله كلامه؛ نحو إضمار حرف الفاء في الجزاء. قال الشاعر: [بحر البسيط]

مَنْ يَفْعَلِ الحَسَنَاتِ اللهُ يَشْكُرُهَا وَالشَّرُّ بِالشَّرِّ عِنْدَ اللهِ مِثْلَانِ

أي: فالله يشكرها ولا يدين في القضاء؛ لأنه خلاف الظاهر، وهذا جواب ظاهر الرواية.

وروى ابن سماعة عن أبي يوسف؛ أنها لا تطلق حتى تدخل الدار، ووجهه أن يحذف حرف الجزاء تصحيحاً للشرط؛ إذ لو لم يحذف للغا ولو قال: إن دخلت الدار وأنت طالق تطلق للحال؛ لانعدام حرف التعليق، والواو غير موضوعة للتعليق. ولو عنى به التعليق لا يصدق في القضاء، ولا فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه نوى ما لا يحتمله كلامه؛ لأن الواو لا تحتمل التعليق، ولو أدرج فيه الفاء يصير تقدير كلامه: أنت دخلت الدار فو أنت طالق، وهذا لغو، ولو قدم وأخر لا يستقيم أيضاً؛ لأنه يصير كأنه قال: وأنت طالق إن دخلت الدار، والواو لا يبتدأ بها، وما يذكره أهل اللغة أن الواو قد تكون للاستئناف، فمرادهم أن يبتدأ كلام يعد تقدم جملة مفيدة، من غير أن تكون الجملة الثانية تشارك الأولى. فأما ابتداء الكلام من غير أن يتقدمه شيء بالواو فغير موجود ولا جائز، وإن قال: وإن دخلت الدار أنت طالق طلقت للحال؛ لانعدام دلالة التعليق وحرفه. على أن الواو في مثل هذا تذكر للتحقيق؛ كما يقال: لا تسافرن وإن كان الطريق مخوفاً. ولو نوى التعليق لا يصدقه القاضي؛ لأنه عدول عن الظاهر، ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه نوى ما يحتمله كلامه؛ لأنه نوى إضمار حرف الفاء؛ فصار كأنه قال: وإن دخلت الدار فأنت طالق، وتلغو الواو، هذا إذا قدم الشرط، فأما إذا أخر فقال: أنت طالق إن دخلت الدار ـ لا تطلق ما لم تدخل الدار؛ لأنه عقب الإيجاب بما أخرجه عن كونه إيجاباً إلى كونه يميناً؛ فلا حاجة في مثل هذا إلى حرف التعليق.

ولو قال: أنت طالق وإن دخلت الدار، فهي طالق حين تكلم به؛ لأن هذا يوجب التأكيد على ما بينا. يدل عليه قوله ﷺ: **«مَنْ قَالَ: لاَ إِلَهَ إِلاَّ الله دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَإِنْ زَنَا وَإِنْ سَرَقَ»**[(١)]

ولو قال: عنيت به التعليق لا يصدق في القضاء، ولا فيما بينه وبين الله تعالى؛ لما ذكرنا أن الواو لا تحتمل التعليق.

وذكر الكرخي أنه يصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن الواو تجعل زائدة؛ كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ....﴾ إلى قوله: ﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ﴾ [الأنبياء:٩٧]. قيل: معناه اقترب الوعد، والواو زيادة؛ لأن قوله: اقترب جواب حتى إذا.

والجواب عن هذا أن الواو في كلام العرب لم تجيء زائدة في موضع تصلح للعطف أو للتحقيق؛ فلا يمكن أن تجعل هٰهنا زائدة، على أنا نقول: إن كثيراً من محققي أهل اللغة جعل الواو زائدة في موضع ما، وكانوا يقولون: تقدير الآية عندهم: حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون فتحت واقترب الوعد، فكانت الواو للعطف على الجواب المضمر.

---

(١) أخرجه البخاري (١٠/ ٢٩٤) كتاب اللباس: باب الثياب البيض حديث (٥٨٢٧) ومسلم (١/ ٩٤) كتاب الأيمان: باب من مات لا يشرك بالله شيئاً حديث (١٥٣/ ٩٤) من حديث أبي ذر.

ولو قال: أنت طالق فإن دخلت الدار ـ لا رواية لهذا ـ قالوا: ولقائل أن يقول: تطلق للحال؛ لأن الفاء صارت فاصلة؛ لأنها كانت لغواً، واللغو من الكلام يجعل بمنزلة السكوت، ولقائل أن يقول: يتعلق الطلاق بالدخول؛ لأن الفاء وإن كان مستغنى عنها في الحال إلا أنها في الجملة حرف تعليق؛ فلا يجوز أن تجعل مانعة من التعليق موجهة للانفصال.

ولو قال: أنت طالق إن، ولم يذكر فعلاً، هل يتعلق أم لا، ذكر هذه المسألة في ظاهر الرواية.

وذكر في «النوادر» على قول محمد: يقع الطلاق للحال؛ لأنه لم يذكر ما يتعلق به، وعلى قول أبي يوسف: لا يقع الطلاق للحال؛ لأنه لما ذكر حرف الشرط علم أنه لما يرد به التطليق وإنما أراد به اليمين والتعليق والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ولو قال لامرأته: أنت طالق في الدار أو في مكة، فالأصل فيه: أن كلمة «في» كلمة ظرف، فإن دخلت على ما يصلح ظرفاً تجري على حقيقتها، وإن دخلت على ما لا يصلح ظرفاً تجعل مجازاً عن الشرط لمناسبة بين الظرف وبين الشرط، ثم الظرف نوعان: ظرف زمان وظرف مكان، فإن دخلت على المكان وقع الطلاق في ذلك المكان، وفي غيره؛ بأن قال لامرأته: أنت طالق في الدار، أو في مكة ـ وقع الطلاق، وإن لم تكن المرأة في الدار ولا في مكة؛ لأن الطلاق لا يختص بمكان دون مكان، فإذا وقع في مكان وقع في الأماكن كلها، وإن دخلت على الزمان، فإن كان ماضياً يقع الطلاق في الحال، نحو أن يقول: أنت طالق في الأمس، أو في العام الماضي؛ لأن إنشاء الطلاق في الزمان الماضي لا يتصور فيجعل أخباراً، أو تلغو الإضافة إلى الماضي، ويبقى قوله: أنت طالق؛ فيقع في الحال.

وكذلك إذا كان حاضراً؛ بأن قال: أنت طالق في هذا الوقت، أو في هذه الساعة ـ يقع في الحال، وإن كان مستقبلاً لا يقع حتى يأتي؛ بأن قال: أنت طالق في غد أو في الشهر الآتي؛ لأن الطلاق يحتمل الاختصاص بوقت دون وقت، فإذا جعل الغد ظرفاً له لا يقع قبله.

ولو قال: أنت طالق في دخولك الدار، أو في قيامك أو في قعودك ـ يتعلق بهذه الأفعال؛ لأن الفعل لا يصلح ظرفاً ويصلح شرطاً، فتحمل الكلمة على الشرط مجازاً، وكذا لو قال: أنت طالق في ذهابك إلى مكة، لأن الذهاب فعل، وكذا إذا قال: بذهابك، لأن الباء حرف إلصاق، فيقتضي إلصاق الطلاق بالذهاب؛ وذلك بتعليقه به فيتعلق به.

ولو قال: أنت طالق في الشمس وهي في الظل ـ كانت طالقاً؛ لأن الشمس لا تصلح ظرفاً للطلاق ولا شرطاً له، فأما أن تلغو ويراد بها مكان الشمس والطلاق ـ لا يحتمل التخصيص بمكان دون مكان.

ولو قال: أنت طالق في صومك كانت طالقاً حين يطلع الفجر إذا نوت الصوم؛ لأن الصوم فعل وهو الإمساك، وأنه لا يصنح ظرفاً فتجعل الكلمة مجازاً عن الشرط، والفعل يصلح شرطاً، فإذا وجد في أول الجزء مع النية في وقته من أهله ـ فقد وجد الصوم الشرعي، فوجد الشرط؛ فيقع الطلاق.

ولو قال: أنت طالق في صلاتك لم تطلق حتى تركع وتسجد سجدة؛ لأن الصلاة فعل أيضاً، فلا تصلح ظرفاً كالصوم، إلا أنها اسم لأفعال مختلفة من القيام والقراءة، والركوع والسجود، والمتركب من أشياء مختلفة لا ينطلق عليه الاسم بوجود بعضها كالأبلق المتركب من السواد والبياض، والسَّكَنْجَبين المتركب عن السكر والخل، ونحو ذاك، فما لم توجد الأفعال التي وصفنا لا ينطلق عليها اسم فعل الصلاة؛ فلا يحنث بنفس الشروع، بخلاف الصوم فإنه اسم لأفعال متفقة الأجزاء وهي الإمساكات، وما تركب من أجزاء متفقة متجانسة ينطلق اسم كله على بعضه لغة؛ كاسم الماء؛ أنه كما ينطلق على ماء البحر ينطلق على قطرة منه، فكان الإمساك في أول النهار إمساكاً حقيقة فيقع الطلاق بمجرد الشروع فهو الفرق بينهما.

ولو قال: أنت طالق في حيضك أو في طهرك؛ فإن كان موجوداً وقع، وإلا فلا يقع، ويتوقف على وجوده؛ لأن المراد منه وقت الحيض والطهر، أي: في الوقت الذي تكونين حائضاً أو طاهرة فيه، ونظير هذه المسائل ما ذكره محمد في «الجامع»، إذا قال: أنت طالق في ثلاثة أيام طلقت حين تكلم به.

ولو قال: أنت طالق في أكلك هذا الرغيف لا يقع الطلاق ما لم تفرغ من أكل جميع الرغيف.

والفرق أن في **المسألة الأولى**: دخلت كلمة الظرف على الزمان، وهو يصلح ظرفاً، فجعل جميع الوقت ظرفاً لكونها طالقاً، ولا يكون كذلك إلا إذا كان وقع الطلاق في أوله، **وفي الثانية**: علق الطلاق بفعل الأكل؛ لأن الفعل لا يصلح ظرفاً ويصلح شرطاً، فصار معلقاً الطلاق بفعل الأكل، والمعلق بالشرط لا ينزل ما لم ينزل كمال شرطه، وما يقوله مشايخنا: إن الطلاق متى أضيف إلى وقت ممتد يقع عند أوله، ومتى علق بفعل ممتد يقع عند آخره، هذا صورته وعلته.

ولو قال لها: أنت طالقٌ في مجيء ثلاثة أيام، فإن قال ذلك ليلاً، فإذا طلع الفجر من اليوم الثالث يقع الطلاق؛ لأنه علق الطلاق بمجيء ثلاثة أيام، ولا يوجد ذلك إلا بمجيء كل واحد منها، ومجيء اليوم يكون بطلوع الفجر، ولو قال ذلك في ضحوة من يوم حلف؛ فإنما يقع الطلاق عند وجود طلوع الفجر من اليوم الرابع؛ لأن اليوم الذي حلف فيه لم يكن معتبر التقدم مجيئه على الشرط، والشيء يتعلق بما يجيء لا بما مضى.

ولو قال: أنت طالق في مضي ثلاثة أيام، إن قال ذلك ليلاً لا يقع الطلاق ما لم تغرب الشمس من اليوم الثالث؛ لأن مضي الشيء يكون بانقضاء جزئه الأخير، فمضي الأيام يكون بانقضاء الجزء الأخير منها، وذلك يوجد في هذه الساعة، وإن قال ذلك في وقت ضحوة من النهار لا تطلق حتى تجيء تلك الساعة من اليوم الرابع؛ لأنه به يتم مضي ثلاثة أيام بالساعات، فالعبرة في المضي به لا للأيام الكاملة وفي المجيء لأوائلها، هذا هو المتعارف.

ولو قال: إن شتمتك في المسجد فعبدي حر، فإنه يعتبر في هذا كون الشاتم في المسجد حتى يحنث، سواء كان المشتوم في المسجد أو غيره.

ولو قال: إن ضربتك أو قتلتك في المسجد ـ يعتبر فيه مكان المضروب والمقتول، إن كان في المسجد حنث وإلا فلا، والأصل فيه أن كل فعل له أثر في المفعول يعتبر فيه مكان المفعول، وما لا أثر له يظهر في المفعول لا يعتبر فيه مكانه بل مكان الفاعل، وعلة هذا الأصل تذكر في «الجامع» إن شاء الله تعالى.

فصل في شرائط الركن

وأما شرائط الركن: فأنواع: بعضها يرجع إلى الحالف، وبعضها يرجع إلى المحلوف عليه وهو الشرط، وبعضها يرجع إلى المحل المحلوف بطلاقه وعتاقه، وبعضها يرجع إلى نفس الركن. أما الذي يرجع إلى الحالف فما ذكرنا في الطلاق والعتاق، وكل ما هو شرط جواز الطلاق والعتاق، فهو شرط انعقاد اليمين بهما وما لا فلا، وسنبين جملة ذلك في كتاب الطلاق والعتاق.

وأما الذي يرجع إلى المحلوف عليه وهو الشرط؛ فمنها: أن يكون أمراً في المستقبل، فلا يكون التعليق بأمر كائن يميناً بل يكون تنجيزاً، حتى لو قال لامرأته: أنت طالق إن كانت السماء فوقنا ـ يقع الطلاق في الحال.

وعلى هذا يخرج ما إذا قال لامرأته ـ وهي حائض أو مريضة ـ: إذا حضت أو مرضت فأنت طالق إن ذلك على حيض مستقبل ومرض مستقبل، وهو حيض آخر يوجد في المستقبل أو مرض آخر لا على الحال، فإن عينت ما يحدث من هذا الحيض وما يزيد من هذا المرض ـ فهو كما نوى؛ لأن الحيض ذو أجزاء تحدث حالاً فحالاً، وكذلك المرض يزداد ويكون ذلك حيضاً ومرضاً، فإذا نوى ذلك فقد نوى ما يحتمله لفظه فيصدق.

فإن قال: فإن حضت غداً فأنت طالق، وهو يعلم أنها حائض، فهذا على هذه الحيضة إذا دام الحيض منها إلى أن ينشق الفجر من الغد بعد أن تكون تلك الساعة تمام الثلاثة أو أكثر؛ لأنه إذا علم بحيضها استحال أن يعني بيمينه حدوث حيضة أُخرى في غد، فتعين أنه أراد

استمرار هذه الحيضة ودوامها، وإنما اعتبر بتلك الساعة لتمام الثلاثة أو أكثر؛ لأن الحيض إذا انقطع فيما دونها فليس بحيض، فلا يوجد شرط اليمين، وإن كان لا يعلم محيضها فهو على حيض مستقبل، ويدين في القضاء؛ لأنه إذا لم يعلم بحيضها، فالظاهر أنه أراد حدوث الحيض، وكذلك هذه الوجوه في المرض.

وكذلك المحموم إذا قال: إن حممت، أو المَصْدُوع إذا قال: إن صدعت، وكذلك الرعاف وإن كان صحيحاً، فقال: إن صححت فامرأتي طالق، وكان صحيحاً حين سكت ـ طلقت امرأته، وهو كبصير قال: إن أبصرت، وكسميع قال: إن سمعتِ، لأن الصحة عرض يحدث ساعة فساعة؛ فالموجود في الزمان الثاني غير الموجود في الزمان الأول، وقد حدثت له الصحة حين ما فرغ من هذا الكلام، فوجد شرط الحنث، ولا يمكن شرط صحة أُخرى في المستقبل كالحيض والمرض؛ فتقع يمينه على ما يحدث عقيب الكلام.

وعلى هذا يخرج ما إذا قال لامرأته: إذا قمت أو قعدت أو ركبت أو لبست ـ فأنت طالق، وهي قائمة أو قاعدة أو راكبة أو لابسة؛ أنه إذا مكث ساعة بعد اليمين مقدار ما يقدر على تركها ـ حنث، وكذلك السكنى إذا لم يأخذ في النقلة من ساعته؛ لأن الدوام على هذه الأفعال يعني به تجدد أمثالها يسمى باسم هذه الأفعال، فقد وجد ما تناوله الاسم عقيب اليمين؛ فيحنث.

وأما الدخول بأن قال: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق، وهي داخلة ـ فهذا لا يكون إلا على دخول مستقبل، فإن نوى الذي هو فيه لا يحنث، لأن الدخول هو الانفصال من خارج إلى داخل، وهذا لا يحتمل التجدد، فلا يثبت الاسم في حالة البقاء، أعني: الثاني في زمان وجوده.

وكذلك إذا قال لها: إن خرجت وهي خارجة؛ لأن الخروج ضد الدخول، وهو الانفصال من داخل إلى خارج، وأنه لا يتجدد في الثاني من زمان وجوده فلا يثبت الاسم، بخلاف القيام والركوب واللبس ونحوهما، يوضح الفرق أنه يقال: قمت يوماً، وركبت يوماً، ولبست يوماً، ولا يقال: دخلت الدار يوماً، ولا خرجت من الدار يوماً على إرادة المكث، وكذلك الحبل إذا قال للحبلى: إذا حبلت فأنت طالق، فهذا يقع على حبل مستقبل؛ لأنه يراد به ابتداء العلوق عرفاً وعادة. ولو قال: إن أكلت أو ضربت فهو على الحادث: كل شيء أكله بعد يمينه، أو ضربه بعد يمينه ـ يحنث؛ لأنَّ الضَّرْبَ يتجدَّد.

وذكر في الأصل إذا قال لها: أنت طالق ما لم تحيضي أو ما لم تحبلي، وهي حبلى أو حائض في حال الحلف ـ فهي طالق حين سكت، إلا أن يكون ذلك منها حين سكت؛ لأنه جعل حدوث الحيض والحبل شرط البر، فما لم يوجد عقيب اليمين يحنث، وإن عنى به ما فيه

من الحيض دين فيما بينه وبين الله تعالى، ولا يدين في الحبل؛ لأن الحيض ذو أجزاء، فجاز أن يسمى ما يحدث من أجزائه باسم الابتداء. فأما الحبل فليس بذي أجزاء؛ ألا ترى أن الحيض يزداد، والحبل ليس بمعنى يحتمل الزيادة فلا يصدق أصلاً، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ومنها: أن يكون المذكور في المستقبل متصور الوجود حقيقة لإعادة، هو شرط انعقاد اليمين، فإن كان مما يستحيل وجوده حقيقة لا ينعقد؛ كما إذا قال لامرأته: إن ولج الجمل في سم الخياط فأنت طالق. وإن اجتمع الضدان فأنت طالق؛ لأن مثل هذا الكلام يذكر لتأكيد النفي، أي: طلاقك أمر لا يكون أصلاً ورأساً؛ كما لا يلج الجمل في سم الخياط ولا يجتمع الضدان، قال الله تعالى: ﴿وَلاَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، أي: لا يدخلونها رأساً.

وعلى هذا يخرج ما إذا قال: إن لم أشرب الماء الذي في هذا الكون ـ فامرأته طالق أو عبده حر، أو قال: إن لم أقتل فلاناً ولا ماء في الكوز وفلان ميت، وهو يعلم بذلك أو لا يعلم به، وقد ذكرنا جملة هذا، وتفصيله وما فيه من الاتفاق والاختلاف، وما يتصل بذلك من المسائل في اليمين بالله تعالى.

وأما الذي يرجع إلى المحل المحلوف بطلاقه وعتاقه، فقيام الملك فيه، والإضافة إلى الملك، أو إلى سبب الملك، وسنبين ذلك في كتاب الطلاق والعتاق، ونذكر ذلك كله.

وأما الذي يرجع إلى نفس الركن فما ذكرنا في اليمين بالله تعالى، وهو عدم إدخال الاستثناء عليه، فإذا أدخل عليه الاستثناء أبطله؛ بأن قال: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق إن شاء الله تعالى، أو قال: ما شاء الله تعالى، أو قال: بمشيئة الله تعالى، أو قال: إلا أن يشاء الله، أو قال: بإرادة الله، أو بقضاء الله، أو بقدرته، ولو قال: إن أعانني الله، أو بمعونة الله، وأراد به الاستثناء ـ يكون مستثنياً فيما بينه وبين الله تعالى، ولا يصدق في القضاء؛ لأن الشيء بعد وجوده لا يحتمل الإعانة عليه، فلا يمكن حمله على التعليق بالشرط، فيجعل مجازاً عن الاستثناء، وكذلك إذا قال: إن يسر الله تعالى، أو قال: بتيسير الله تعالى، ونوى الاستثناء.

وسنذكر شرائط صحة في «كتاب الطلاق»، ونذكر أن منها أن يكون الاستثناء موصولاً بالكلام المتقدم، وهو ألا يكون بينهما فاصل، إلا أن يكون الفصل لضرورة. وعلى هذا ما روي عن ابن سماعة عن أبي يوسف فيمن قال لامرأته: إن خرجت من هذه الدار فأنت طالق ثلاثاً، فاعلمي ذلك إلا بإذني، أو قال: إن شاء الله؛ أنه يصح الاستثناء، فلا تطلق وإن خرجت من الدار؛ لأن حرف الفاء حرف عطف، فيقتضي تعلق ما دخلت عليه الجملة المتقدمة، فيصير الكل كلاماً واحداً؛ فلا يكون فاصلاً.

وإن قال: اعلمي ذلك أو اذهبي لم يصح الاستثناء؛ لأنه لم يوجد ما يوجب تعلق المذكور بالكلام الأول، فصار كلاماً مبتدأ، فكان فاصلاً قاطعاً للاستثناء؛ فيتعلق الطلاق بالخروج. وقال القدوري: وينبغي على قول أبي حنيفة ألا يصح الاستثناء، ويقع الطلاق في الفصلين جميعاً بناء على أصله فيمن قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً وثلاثاً إن شاء الله تعالى.

ومنها ألا يدخل بين الشرط والجزاء حائل، فإذا دخل لم يكن يميناً وتعليقاً؛ بل يكون تنجيزاً، وعلى هذا يخرج إدخال النداء في وسط الكلامين؛ أنه يكون فاصلاً مانعاً من التعليق أولا وجملة الكلام فيه أن النداء أنواع ثلاثة: نداء بالقذف؛ بأن يقول: يا زانية، ونداء بالطلاق؛ بأن يقول: يا طالق، ونداء بالعلم؛ بأن يقول: يا زينب أو يا عمرة، وكل واحد من الأنواع الثلاثة على ثلاثة أوجه: إما أن ذكر النداء في أول الكلام، وإما أن ذكره في أوسطه، وإما أن ذكره في آخره، وكل ذلك ينقسم إلى قسمين، إما أن علق بشرط وهو دخول الدار ونحوه؛ وإما أن نجز وأدخل فيه الاستثناء، فقال: إن شاء الله تعالى.

أما النداء بالقذف: إذا ذكره في أول التعليق بالشرط ـ لا يمنع من التعليق، ويكون قذفاً صحيحاً؛ بأن قال لامرأته: يا زانية أنت طالق إن دخلت الدار؛ لأن قوله: يا زانية، وإن كان موضوعاً للنداء، لكنه وصف لها بالزنا من حيث المعنى؛ لأنه اسم مشتق من حيث المعنى وهو الزنا، والاسم المشتق من معنى يقتضي وجود ذلك المعنى لا محالة كسائر الأسماء المشتقة من المعاني من المتحرك والساكن ونحو ذلك، سواء كان الاسم موضوعاً للنداء أو غيره، فصار بوصفه إياها بالزنا، ونسبة الزنا إليها قاذفاً لها بالزنا وهي زوجته، وموجب قذف الزوجات اللعان عند استجماع شرائط اللعان، ثم صار معلقاً طلاقها بدخول الدار بقوله: أنت طالق إن دخلت الدار فيتعلق به؛ وهذا لأنه إذا ناداها لتتنبه لسماع كلامه، فلما تنبهت خاطبها باليمين وهي تعليق طلاقها بدخول الدار، وكذا لو قال: يا زانية أنت طالق إن شاء الله تعالى ـ صار قاذفاً لما قلنا، ولا يقع الطلاق لدخول الاستثناء فيه، ولو بدأ بالنداء في الطلاق فقال: يا طالق أنت طالق إن دخلت الدار ـ وقع الطلاق بقوله: يا طالق؛ لأنه وصفها بالطلاق، فيقتضي تقدم ثبوت الطلاق على وصفه إياها لضرورة صحة الوصف، وتعلق طلاق آخر بدخول الدار؛ لما ذكرنا في الفصل الأول، وكذا لو قال: يا طالق أنت طالق إن شاء الله تعالى ـ يقع الطلاق بقوله: يا طالق، ولم يقع الثاني لدخول الاستثناء عليه.

ولو بدأ بالنداء بالعلم فقال: يا عمرة أنت طالق إن دخلت الدار ـ لا يقع شيء، وتعلق الطلاق بالدخول؛ لأنه بندائه إياها بالعلم نبهها على سماع كلامه، ثم علق طلاقها بالدخول، وكذا لو قال: يا عمرة أنت طالق يا عمرة إن شاء الله تعالى ـ لا يقع شيء لما ذكرنا. هذا إذا بدأ بالنداء: إما بالقذف، أو بالطلاق، أو بالعلم فأما إذا أتى بالنداء في وسط الكلام في التعليق

بالشرط؛ بأن قال لها: أنت طالق يا زانية، إن دخلت الدار، فقد روى ابن سماعة عن محمد أنه لا يصير فاصلاً، ويتعلق الطلاق بدخول الدار، ويصير قاذفاً ويجب اللعان، وكان أبو يوسف يقول بهذا القول ثم رجع، وقال: يقع الطلاق للحال، ولا يصير قاذفاً حتى لا يجب اللعان.

وذكر محمد في «الجامع» أن الطلاق يتعلق بدخول الدار، ولا يصير النداء فاصلاً بين الشرط والجزاء مانعاً من التعليق، ولا يصير قاذفاً ولا يجب اللعان.

قال المشايخ: ما ذكره ابن سماعة عن محمد هو قوله الأخير، وما ذكره محمد في «الجامع» قول أبي حنيفة؛ فحصل في المسألة ثلاثة أقوال، على قول أبي حنيفة: تعلق القذف وبطل في نفسه وتعلق الطلاق، وعلى قول محمد: تعلق الطلاق ولم يتعلق القذف بل تحقق للحال، وعلى قول أبي يوسف تعلق القذف، فبطل في نفسه، ولم يتعلق الطلاق بل تنجز.

وجه قول أبي يوسف أنه لما ذكر قوله: إن دخلت الدار عقيب قوله: يا زانية ـ فقد علق القذف بالشرط، والقذف لا يتعلق بالشرط؛ لأنه وصف الشخص بالزنا؛ كقوله: قائمة وقاعدة؛ أنه وصفها بالقيام والقعود، ووصف الشيء بصفة يكون إخباراً عن وجود الصفة فيه، والإخبار مما لا يتعلق بالشرط حتى يكون صادقاً عند وجوده كاذباً عند عدمه، أو مخبراً عند وجوده غير مخبر عند عدمه، وإذا لم يتعلق صار لغواً، فصار حائلاً بين الشرط والجزاء؛ فينزل الجزاء، لكن مع هذا لا يصير قاذفاً؛ لأنه قصد تعليق القذف بالشرط، ومن قصد تعليق شيء بشرط لا يكون مثبتاً له في الحال؛ فلم يصر قاذفاً، وعند وجود الشرط لا يصير قاذفاً أيضاً؛ لأنه لم يتعلق به حتى ينزل عند وجوده.

وجه ما روى ابن سماعة عن محمد أن قوله: «يا زانية» وإن لم يتعلق، ولكنه مع هذا لا يصير لغواً؛ لأنه لتأكيد الخطاب الموجود بقوله: «أنت طالق»، فصار مؤكداً لباب الخطاب فالتحق به، فصار كأنه قال: أنت يا زانية إن دخلت الدار طالق، فتعلق الطلاق بالدخول وبقي القذف متحققاً؛ ألا ترى أنه لو قال: أنت طالق يا عمرة إن دخلت الدار ـ صح التعليق، ولم يصر قوله: يا عمرة فاصلاً؛ كذا هٰهنا.

وجه قول أبي حنيفة: أن تعليق الطلاق بالشرط قد صح لما مر في كلام محمد، والقذف لم يتحقق؛ لأنه ذكر عقيبه الشرط، والقذف متى علق بالشرط لا يقصد الإنسان تحقيقه للحال والياً بعد وجود الشرط على ما مر، وكان القاضي الجليل يقول: تعليق القذف بالشرط يكون تبعيداً للقذف؛ كما يقول الرجل: إن فعلت كذا فامرأته زانية، أو أمة زانية يزيد بذلك تبعيد الفعل، ولن يتحقق تبعيد الفعل إلا بتبعيد الاتصاف بالزنا عن أمه وامرأته، وبمثل هذا يحصل الوصف بالإحصان دون الوصف بالزنا، وإلحاق العار به، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

وكذا لو قال: أنت طالق يا زانية إن شاء الله تعالى - فهو على هذا الخلاف، ولو كان النداء بالطلاق؛ بأن قال؛ أنت طالق يا طالق إن دخلت الدار، هذا أيضاً على الخلاف بين أبي يوسف ومحمد، إلا أن أبا حنيفة يفرق بين هذا وبين النداء بالزنا بقوله: يا زانية، ويقول: يقع الطلاق منجزاً بقوله: أنت طالق، ولا يتعلق بدخول الدار، ويصير كقوله: يا طالق فاصلاً.

ووجه الفرق: أن قوله: يا طالق وإن كان نداء فهو إيقاع الطلاق، فكان قوله: أنت طالق يا طالق إيقاعاً عقيب إيقاع، من غير عطف البعض على البعض، والشرط اتصل بآخر الإيقاعين دون الأول منهما، فبقي الأول تنجيزاً، بخلاف قوله: يا زانية فإنه نداء وتأكيد لما تقدم من تاء الخطاب لا إيقاع، فلم يتعلق به فلم يصر حائلاً، فلم يمنع من تعلق الشرط بالجزاء.

ولو قال: أنت طالق يا طالق إن شاء الله، هذا أيضاً على ما ذكرنا من الخلاف بينهم، والفرق لأبي حنيفة بين هذا وبين قوله: أنت طالق يا زانية إن شاء الله، ولو كان الغداء بالعلم؛ بأن قال: أنت طالق يا عمرة إن دخلت الدار؛ فههنا يتعلق الطلاق بالشرط بالإجماع، وأبو يوسف يحتاج إلى الفرق بين هذا وبين قوله: يا زانية، والفرق: أن قوله: يا عمرة لا يفيد إلا ما يفيده قوله: أنت؛ فكان تأكيداً له فالتحق به فلم يصر فاصلاً.

وأما قوله: يا زانية ففيه زيادة أمر لا تفيده تاء الخطاء، وهو إثبات وصف الزنا، ويتعلق به شرعاً حكم وهو الحد أو اللعان في الجملة، فلا يمكن أن يجعل تكراراً للتاء الموضوعة للخطاب، فكان معتبراً في نفسه فلم يصر ملتحقاً بتاء الخطاب، فبقي فاصلاً، فأما فيما نحن فيه فبخلافه على ما مر.

ولو قال أنت طالق يا عمرة إن شاء الله لا يقع الطلاق لما مر، هذا إذا أتى بالنداء في أول الكلام أو وسطه، فأما إذا أتى به في آخر الكلام، أما في النداء بالزنا، بأن قال: أنت طالق إن دخلت الدار يا زانية، فإن الطلاق، يتعلق بالدخول؛ لأنه علق الطلاق بالدخول، ثم ناداها بعد ذلك فصار قاذفاً، ولم يوجد بعد القذف شرط ليقال: إنه قصد تعليق القذف بعد تحقيقه.

وكذا في قوله: أنت طالق إن شاء الله يا زانية - بطل الطلاق وتحقق القذف، وفي قوله: أنت طالق إن دخلت الدار يا طالق تعلق الأول بالدخول، ووقع بقوله: يا طالق طلاق لدخول الشرط في الأول دون قوله: يا طالق.

وكذا لو قال: أنت طالق إن شاء الله يا طالق، وكذا قوله: أنت طالق إن دخلت الدار يا عمرة، فهذا رجل علق الطلاق بدخول الدار، ثم ناداها ونبهها بالنداء على اليمين والخطاب؛ فصح التعليق.

وكذا لو قال: أنت طالق إن شاء الله يا عمرة - لا يقع شيء لما مر.

قال أبو حنيفة: ولو قال لامرأته ولم يدخل بها: أنت طالق يا زانية ثلاثاً ـ فهي ثلاث، ولا حد ولا لعان.

وقال أبو يوسف؛ هي طالق واحدة وعليه الحد، فأبو حنيفة: لم يفرق بين المدخول بها وغير المدخول بها؛ لأن قوله: يا زانية نداء، فلا يفصل بين العدد وهو قوله ثلاثاً وبين أصل الإيقاع، وهو قوله: أنت طالق، وإذا لم يفصل فيوقف الوقوع على آخر الكلام، وهو قوله: ثلاثاً، فتبين، فلا يمكن إلحاق اللعان بعد البينونة. وأبو يوسف يقول: إن قوله: يا زانية يفعل بين الإيقاع والعدد، فبانت بقوله: أنت طالق فصادفها قوله: يا زانية وهي أجنبية، فيجب عليه الحد ويلغو قوله: ثلاثاً.

قال أبو يوسف: ولا يشبه هذا المدخول بها إذا قال لها: أنت طالق يا زانية ثلاثاً أنها تبين بثلاث ولا حد ولا لعان؛ لأنا وإن اعتبرنا قوله: يا زانية فاصلاً؛ فإنه لا منع إلحاق الثلاث به، فإنه لو قال لها: أنت طالق وسكت، فقيل له: كم، فقال: ثلاثاً، فكذا إذا فصل بقوله: يا زانية.

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: إذا قال لها قبل الدخول بها: أنت طالق ثلاثاً، أو قال: أنت طالق إن دخلت الدار فماتت بعد قوله: أنت طالق قبل قوله: إن دخلت الدار ـ فهذا باطل لا يلزمه طلاق؛ لأن العدد إذا قرن بالتطليق كان الواقع هو العدد، وهي عند ذلك ليست بمحل لوقوع الطلاق عليها، والشرط إذا لحق بآخر الكلام يتوقف أول الكلام على آخره، ولا يفصل آخر الكلام عن أوله، وقد حصل آخر الكلام وهي أجنبية، ولو قال: أنت طالق ثلاثاً يا عمرة، فماتت قبل أن يقول: يا عمرة ـ فالطلاق لازم؛ لأن قوله: يا عمرة نداء ليس بشرط ولا عدد يتوقف الوقوع عليه فلا يتوقف، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فصل في حكم هذه اليمين

وأما حكم هذه اليمين: فحكمها واحد وهو وقوع الطلاق، أو العتاق المعلق عند وجود الشرط، فتبين أن حكم هذه اليمين وقوع الطلاق والعتاق المعلق بالشرط، ثم نبين أعيان الشروط التي تعلق بها الطلاق والعتاق على التفصيل، ومعنى كل واحد منهما حتى إذا وجد ذلك المعنى يوجد الشرط، فيقع الطلاق والعتاق وإلا فلا.

أما الأول: فلأن اليمين بالطلاق والعتاق هو تعليق الطلاق والعتاق بالشرط، ومعنى تعليقهما بالشرط، وهو إيقاع الطلاق والعتاق في زمان ما بعد الشَّرْطِ لا يعقل له معنى آخر، فإذا وجد ركن الإيقاع مع شرائطه لا بد من الوقوع عند الشرط.

فأما عدم الوقوع عند عدم الشرط: فليس حكم التعليق بالشرط عندنا، بل هو حكم

العدم الأصلي؛ لأن الوقوع لم يكن ثابتاً في الأصل، والثبوت على حسب الإثبات، والحالف لم يثبت إلا بعد الشرط، فبقي حكمه باقياً على أصل العدم، لا أن يكون العدم موجب التعليق بالشرط، بل موجبه الوقوع عند وجود الشرط فقط، ثم الشرط إن كان شيئاً واحداً يقع الطلاق عند وجوده؛ بأن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق، أو أنت طالق إن دخلت هذه الدار؛ يستوي فيه تقديم الشرط في الذكر وتأخيره، وسواء كان الشرط معيناً أو مبهماً؛ بأن قال: إن دخلت هذه الدار، أو هذه فأنت طالق، أو قال: أنت طالق إن دخلت هذه الدار أو هذه.

وكذلك إذا كان وسط الجزاء؛ بأن قال: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق أو هذه الدار؛ لأن كلِمة «أو» هٰهنا تقتضي التخيير، فصار كل فعل على حياله شرطاً فأيهما وجد وقع الطلاق. وكذلك لو أعاد الفعل مع آخر؛ بأن قال: إن دخلت هذه الدار، أو دخلت هذه، سواء أخر الشرط أو قدمه أو وسطه.

وروى ابن سماعة عن محمد فيمن قال: إن دخلت هذه الدار أو هذه الدار. وأن دخلت هذه فعبدي حر؛ أن اليمين على أن يدخل إحدى الأوليين ويدخل الثالثة، فأي الأوليين دخل ودخل الثالثة حنث؛ لأنه جعل شرط حنثه دخول إحدى الأوليين ودخول الثالثة؛ لأنه ذكر إحدى الأوليين بكلمة «أو» فيتناول إحداهما، ثم جمع دخول الثالثة إلى دخول إحداهما؛ لوجود حرف الجمع وهو الواو في قوله: وإن دخلت هذه، فصار دخول الثالثة مع دخول إحدى الأوليين شرطاً واحداً؛ فإذا وجد حنث.

هذا إذا أدخل كلمة «أو» بين شرطين في يمين واحدة، فأما إذا أدخلها بين إيقاع ويمين، أو بين يمينين؛ كما روى ابن سماعة وبشر عن أبي يوسف فيمن قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً، أو والله لأضربن هذا الخادم اليوم، فضرب الخادم من يومه ـ فقد بر في يمينه وبطل الطلاق؛ لأنه خير نفسه بين الطلاق وبين الضرب في اليوم، فإذا وجد أحدهما انتفى الآخر، فإذا مضى اليوم قبل أن يضرب الخادم فقد حنث في يمينه ويخير؛ فإن شاء أوقع الطلاق، وإن شاء ألزم نفسه اليمين؛ لأنه قد حنث في أحد الأمرين وهو المبهم فكان إليه التعيين، فإن قال في اليوم قبل مضيه: قد اخترت، إن أوقع الطلاق لزمه وبطلت اليمين؛ لأنه خير نفسه بين الإيقاع وبين اليمين، فإذا أوقع فقد سقطت اليمين.

ولو قال: قد اخترت التزام اليمين وأبطلت الطلاق؛ فإن الطلاق لا يبطل حتى لو مضى اليوم قبل أن يضرب الخادم حنث في يمينه؛ لأن اختيار التزام اليمين لا يبطل اليمين؛ لأن اليمين لا يجب على الإنسان بالالتزام حتى يبطل بالاختيار؛ فبقيت اليمين على حالها.

ولو قال لامرأته: أنت طالق ثلاثاً، أو والله لأضربن فلانة، فماتت فلانة قبل أن يضربها ـ

فقد حنث في يمينه، وهو مخير إن شاء ألزم نفسه الطلاق، وإن شاء الكفارة؛ لأن شرط البر فات بموتها، فحنث في إحدى اليمينين، ولو كان الرجل هو الميت، والمحلوف على ضربها حية ـ فقد وقع الحنث على الرجل والطلاق، وقد مات قبل أن يبين فلا يقع الطلاق عليها ولها الميراث؛ لأنه لما كان مخيراً بين الطلاق والتزام الكفارة ـ لا يقع الطلاق بالشك، ولا يجبره الحاكم على البيان؛ لأن أحدهما وهو الكفارة لا يدخل تحت الحكم، فلا يقدر الحاكم على إلزامه، ولكن يلزمه فيما بينه وبين الله تعالى، ولو كان بدل الكفارة طلاق أُخرى، فقال: أنت طالق ثلاثاً، أو هذه ـ فهٰهنا يجبره الحاكم حتى يبين؛ لأن الواقع طلاق، وأنه مما يدخل في الحكم.

ولو قال: أنت طالق، أو عليَّ حجة أو عمرة ـ لم يجبره الحاكم على الاختيار؛ إنما يفتي في الوقوع أن يوقع أيهما شاء ويبطل الأُخرى.

ولو قال: أنت طالق ثلاثاً، أو فلانة علي حرام يعني اليمين؛ فإنه يخير تخيير الفتوى، ولا يجبره القاضي حتى يمضي أربعة أشهر قبل أن يقرب؛ لأنه لا يقدر على أن يسقط ذلك عن نفسه بالكفارة، فإذا مضت أربعة أشهر قبل أن يقرب يخير تخيير حكم، ويقال له: أوقع طلاق الإيلاء على التي حرمت، أو طلاق الكلام على التي تكلمت بطلاقها؛ لأن الطلاق لا بد أن يقع على إحداهما، فخير فيه تخيير الحاكم.

وقال محمد في «الجامع»: إذا قال: والله لا أدخل هذه الدار، أو لا أدخل هذه، فإن دخل إحداهما حنث؛ لأن كلمة (أو) إذا دخلت بين شيئين تناولت كل واحد على الانفراد، قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ [الإنسان: ٢٤].

ولو قال: والله لا أدخل هذه الدار أبداً، أو لأدخلن هذه الدار الأُخرى اليوم، فإن دخل الأولى حنث، وإن لم يدخلها ولم يدخل الأُخرى حتى مضى اليوم ـ حنث؛ لأنه خير نفسه في اليمين ألا يدخل الدار الأولى، أو يدخل الأُخرى في اليوم، فإن دخل الأُخرى في اليوم بر في يمينه، وإن مضى اليوم حنث في إحدى اليمينين.

قال ابن سماعة في «نوادره»: سمعت محمداً قال في رجل قال: عبده حر إن لم يدخل هذه الدار اليوم؛ فإن لم يدخلها اليوم دخل هذه، قال محمد: ليس هذا باستثناء، واليمين على حالها، ولا أبالي وصل هذا الكلام أو فصله؛ فإن لم يدخل الدار الأولى اليوم حنث؛ لأن قوله: فإن لم يدخلها ليس بلفظ تخيير، فبقيت اليمين الأولى بحالها، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

هذا إذا كان الشرط شيئاً واحداً، فإن كان شيئين بأن عطف أحدهما على الآخر بحرف العطف لا ينزل إلا عند وجود الشرطين؛ لأنه علقهما بهما، فلو نزل عند وجود أحدهما لنزل

من غير صنعه، وهذا لا يجوز، سواء قدم الشرطين على الجزاء في الذكر أو أخرهما، أو وسط الجزاء؛ بأن قال لها: إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فأنت طالق، أو قال: أنت طالق إن دخلت هذه الدار وهذه الدار، أو قال: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق وهذه الدار ـ لا يقع الطلاق إلا عند دخول الدارين جميعاً.

أما إذا قدم الشرطين على الجزاء أو أخرهما عنه؛ فلأنهُ جمع بين الشرطين بحرف الجمع، والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع، ولو جمع بينهما بلفظ الجمع؛ بأن قال: إن دخلت هاتين الدارين فأنت طالق، أو أنت طالق إن دخلت هاتين الدارين ـ لا يقع الطلاق إلا عند دخول الدارين جميعاً؛ كذا هذا.

وإنما استوى فيه تقديم الشرطين وتأخيرهما؛ لأن الجزاء يتعلق بالشرط كيفما كان؛ فكان التقديم والتأخير فيه سواء.

وأما إذا وسط الجزاء؛ فلأن الشيء يعطف على جنسه لا على غير جنسه، فلا يصح عطف الشرط على الجزاء، فيجعل معطوفاً على الشرط، وكذلك إذا كان العطف بحرف الفاء؛ بأن قال: إن دخلت هذه الدار فهذه الدار أنت طالق، أو قال: أنت طالق إن دخلت هذه الدار فهذه الدار، أو قال: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق فهذه الدار؛ فهذا كله سواء، ولا يقع الطلاق إلا عند دخول هذين الدارين جميعاً؛ كما في الفصل الأول، إلا أن هناك لا يراعى الترتيب في دخول الدارين، وهٰهنا يراعى وهو أن تدخل الدار الثانية بعد دخولها الأولى، وإلا فلا يقع الطلاق؛ لأن الواو والفاء وإن كانت كل واحدة منهما حرف عطف وجمع، لكن الواو للجمع المطلق، والفاء للجمع المقيد وهو الجمع على سبيل التعقيب؛ لذلك لزم مراعاة الترتيب في الثاني دون الأول.

وكذلك إن كان العطف بكلمة (ثم)؛ بأن قال: إن دخلت هذه الدار ثم هذه الدار فأنت طالق، أو قال: أنت طالق إن دخلت هذه الدار ثم هذه الدار، أو قال: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق ثم هذه الدار؛ فهذه والفاء سواء في أنه يراعى الترتيب في الدخول في كل واحدة منهما، إلا أن هٰهنا لا بد وأن يكون دخول الدار الثانية متراخياً عن دخول الأولى؛ لأن كلمة (ثم) للترتيب والتعقيب مع التراخي، هذا إذا كرر حرف العطف بدون الفعل، فإن كرر مع الفعل؛ فإن كان بالواو؛ بأن قال: إن دخلت هذه الدار ودخلت هذه الدار فأنت طالق، أو قال: أنت طالق إن دخلت هذه الدار ودخلت هذه الدار، فهذا وما إذا كرر حرف العطف بدون الفعل سواء؛ لأن الواو للجمع المطلق، فيقتضي اجتماع الشرطين، فيستوي فيه إعادة الفعل وعدم الإعادة؛ وإن كانت بالفاء، فقال: إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الأُخرى فأنت طالق، أو قال: أنت طالق إن دخلت هذه الدار فدخلت هذه الدار الأُخرى، فقد ذكر ابن

سماعة عن أبي يوسف؛ أنه فرق بين الفاء وبين الواو في هذه الأوجه، فقال في **الأول**: يقع الطلاق عند دخول الدارين من غير مراعاة الترتيب، وفي **الثاني**: لا يقع، إلا أن يكون المذكور بالفاء آخراً، حتى لو دخلت الدار الثانية قبل الأولى، ثم دخلت الأولى لا يحنث.

ووجه الفرق ما ذكرنا أن الواو تقتضي الجمع المطلق من غير شرط الترتيب(١)، والفاء تقتضي التعقيب، فيستدعي تأخر الفعل الثاني عن الأول.

وقد ذكر ابن سماعة عن محمد في هذا زيادة تفصيل، فقال في رجل قال لامرأته: إن دخلت دار فلان فدخلت هذه الدار فأنت طالق، ولم يدخل بها، ثم طلقها فدخلت دار فلان، ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية: لم تطلق؛ كأنه جعل دخول دار فلان شرطاً لانعقاد اليمين؛ فإنما يصير حالفاً حين دخلت الدار الأولى، ولا ملك له في ذلك الوقت، فيصير حالفاً بطلاق امرأة لا يملكها فلا تطلق، وإن دخلت الدار الثانية وهي امرأته؛ لما لم تنعقد اليمين.

وقد روي عن أبي يوسف مثل هذه في مسألة أُخرى، فقال: إذا قال لامرأتين له: إذا غشيت هذه فإذا غشيت هذه الأُخرى فعبدي حر ـ فليس الحلف على الأولى، إنما تنعقد عليه اليمين في الثانية إذا غشي الأولى، ويكون مولياً من الثانية إذا غشي الأولى، والفاء في هذه المواضع لا تشبه الواو، فدل ذلك على أنه جعل غشيان الأولى شرطاً لانعقاد اليمين في الثانية.

ولو قال لامرأته قبل الدخول بها: أنت طالق إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار، أو وسط الجزاء؛ بأن قال: إن دخلت هذه الدار فأنت طالق، وإن دخلت هذه الدار؛ فإن أبا

---

(١) «الواو» للجمع المطلق، ولا تقتضي الترتيب، بدليل قوله تعالى: ﴿فكيفَ كان عذابي ونذُرِ﴾، والنذارة قبل العذاب؛ بدليل قوله تعالى: ﴿وما كنا مُعذِّبين حتى نبعث رسولاً﴾، وقوله تعالى حكاية عن منكري البعث: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا﴾، وإنما يريد نحيا ونموت. وقوله تعالى: ﴿إني مُتوفّيك ورافعُك إليّ﴾ فإن وفاته ـ عليه السلام ـ لا تقع إلا بعد الرفع. وقول الشاعر:

حتى إذا رجب تولى وانقضى ... وجماديان وجاء شهرٌ مقبِل

قال الصفدي: من نسب إلى الشافعي؛ أنه فهم الترتيب في الوضوء من الواو فقد غلط، وإنما أخذ الترتيب من السنة، ومن سياق النظم وتأليفه؛ وذلك أنّ الله تعالى ذكر الوجوه، ووزنها فعول كرؤوس، وذكر الأيدي، وزنها أفعل كأرجل، وأدخل ممسوحاً بين مغسولين، وقطع النظير عن النظير، ولولا أن الحكمة في ذلك التنبيهُ على الترتيب ـ لكان الأحسن بالبلاغة أن يقال: وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم؛ كما يقال: رأيت زيداً وعمراً. ودخلت الحمام، ولا يقال: رأيت زيداً، ودخلت الحمام، ورأيت عمراً، ولو قيل ذلك ـ لكان نتيجته في الكلام، «ومن أحسن من الله قيلا».

والغسل يشتمل على المسح، ولا ينعكس، فالغاسل ماسح مع زيادة، وليس الماسح غاسلاً، فالغسل أقرب إلى الاحتياط، وأيضاً فرض الغسل محدود؛ كما في اليدين إلى المرافق، وغسل الرجلين محدود إلى الكعبين، والمسح غير محدود؛ كما في الرأس؛ فالرجلان مغسولتان. انتهى ينظر الكشكول ١/ ٤٠١.

يوسف ومحمداً قالا: أي الدارين دخلت طلقت وسقطت اليمين، ولا تطلق بدخول الدار الأُخرى؛ لأنه لما أعاد حرف الشرط مع الفعل فلم يكن عطفاً على الأولى في الشرط، بل صار ذلك يميناً أُخرى أضمر فيها الجزاء، أيهما وجد نزل الجزاء وانجلت اليمين؛ لأن جزاء الثاني لم يبق.

وإن قدم الشرطين على الجزاء، فقال: إن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار فأنت طالق؛ فإنها لا تطلق حتى تدخل الدارين جميعاً وهو قول محمد، روى ابن سماعة عنه، وذكر محمد في «الجامع»: وقال: هو إحدى الروايتين عن أبي يوسف، وروى ابن سماعة عن أبي يوسف؛ أنه سوى بين ذلك فقال: أي الدارين دخلت طلقت كما في الأولى.

وجه قول محمد؛ أنه لما عطف الشرط على الشرط قبل الجزاء دل ذلك على أنها يمين واحدة؛ لأن الكلام الأول، وهو قوله: إن دخلت هذه الدار ليس بتام؛ لأنه لا جزاء له، فقوله بعد ذلك: وإن دخلت هذه الدار يكون شرطاً على حدة، إلا أنه لم يذكر له جزاء؛ فكان جزاء الأول جزاء الثاني، فأيهما وجد نزل الجزاء، وتبطل اليمين الأُخرى؛ لأنه لم يبق لها جزاء بخلاف الفصل الأول؛ لأن هناك اليمين قد تمت بذكر الجزاء، فلما أعاد حرف الشرط مع الفعل دل ذلك على أنه كلام مبتدأ.

وجه قول أبي يوسف أن تقديم الشرط على الجزاء، وتأخيره عنه في باب اليمين ـ سواء، ولو قدمه كان الجواب هكذا، فكذا إذا أخر، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ولو كرر الشرط وعلق به جزاء واحداً، فإن كرر بدون حرف العطف؛ بأن قال: إن تزوجت فلانة إن تزوجت فلانة فهي طالق ـ فاليمين انعقدت بالقول الثاني، والقول الأول لغو، وكذلك «إذا متى»، و«إن إذا»، و«إن متى»، وكذلك إن بدأ بـ«إذا» وأخر «إن»، أو قال: «إذا»، ثم قال: «متى»؛ لأن الشرط لا يتعلق به حكم إلا بانضمام الجزاء إليه، وقد ضم الجزاء إلى الشرط الثاني؛ لأنه موصول به حقيقة، فيقطع عن الأول فبقي الأول من غير جزاء فلغا.

وإن قدم الجزاء، فقال: أنت طالق إن تزوجتك إن تزوجتك انعقدت اليمين بالكلام الأول، والكلام الثاني لغو؛ لأن الجزاء تعلق بالشرط الأول، والثاني غير معطوف عليه؛ فبقي شرطاً لا جزاء له فلغا.

ولو قال: إذا تزوجتك فأنت طالق إن تزوجتك، فإنما انعقدت اليمين بالكلام الآخر، والكلام الأول لغو؛ لأن «إن» شرط محض؛ ألا ترى أنه لا يستعمل إلا في الشرط وإذا قد يستعمل في الوقت، ولا بد من تعليق الطلاق بأحدهما؛ فتعليقه بالشرط المحض أولى.

وذكر محمد في «الجامع» في رجل قال لدار واحدة: إن دخلت هذه الدار فعبدي حر إن دخلت هذه الدار، فدخلها دخلة واحدة؛ فإنه ينبغي في القياس ألا يحنث حتى يدخل الدار دخلتين، ولكنا نستحسن ونجعله حانثاً بالدخلة الأولى.

وجه القياس أن تكرار الشرط يمكن أن يحمل على فائدة، وهو أنه أراد به العطف؛ فصار الشرط دخولها مرتين.

وجه الاستحسان أن التكرار يجعل رداً للكلام الأول؛ لأن الغرض من هذه اليمين المنع، والظاهر أن الإنسان يمنع نفسه من أصل الدخول.. دون التكرار، إلا أن يعني دخلتين فيكون على ما عنى؛ لأن الظاهر أن الإنسان لا يتكلم بشيء إلا لفائدة تتعلق به، فقد نوى ظاهر كلامه فيصدق.

وإن كرر بحرف العطف فقال: إن تزوجتك وإن تزوجتك، أو قال: إن تزوجتك فإن تزوجتك، أو إذا تزوجتك ومتى تزوجتك ـ لا يقع الطلاق حتى يتزوجها مرتين؛ لأنه لما عطف أحد الشرطين على الآخر فقد علق الجزاء بهما، فيتعلق بهما، ولو قدم الطلاق فقال: أنت طالق إن تزوجتك، فإن تزوجتك فهذا على تزويج واحد، وهو مخالف للباب الأول؛ لأن الكلام الأول تم بالجزاء والشرط، فإذا أعاد الشرط بعد تمام الكلام لم يتعلق به حكم.

ولو قال: إن تزوجتك فأنت طالق، وإن تزوجتك ـ طلقت بكل واحد من التزويجين، لأنه عطف التزويج على الجزاء، فصار الجزاء مضمراً فيه؛ كأنه قال: إن تزوجتك فأنت طالق، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ولو قال: كلما دخلت هذه الدار وكلمت فلاناً ـ فعبد من عبيدي حر، فدخلت الدار دخلات، وكلمت فلاناً مرة واحدة ـ لا يعتق إلا عبد واحد؛ لأنه جعل شرط العتق دخول الدار وكلام فلان، فإذا تكرر أحد الشرطين ولم يوجد الآخر إلا مرة واحدة ـ فقد تم شرط يمين واحدة، ووجد بعض شرط يمين أُخرى فلا يعتق إلا عبد واحد.

ولو قال: كلما دخلت هذه الدار، فإن كلمت فلاناً فأنت طالق، فدخلت الدار ثلاث دخلات، ثم كلمت فلاناً مرة ـ طلقت امرأته ثلاثاً؛ لأنه جعل الجملة المذكورة بعد حرف الفاء من ذكر الشرط والجزاء جزاء الدخول، والجزاء يتكرر بتكرر الشرط، إذا كان الشرط مذكوراً بكلمة «كلما»، ويصير كأنه علق عند كل دخول طلاقها بكلامها، فإذا كلمت فلاناً مرة تطلق ثلاثاً؛ إذ الفعل الواحد يصلح شرطاً في أيمان كثيرة؛ فيحنث في جميعها.

وروى ابن سماعة عن أبي يوسف ما يجري مجرى الشرح للمسألة الأولى؛ أنه قال: لو قال: كلما دخلت هذه الدار، وكلمت فلاناً فأنت طالق ـ فهذا عليهما جميعاً؛ فإن دخلت الدار ثلاث دخلات، ثم كلمت فلاناً مرة ـ طلقت واحدة؛ لأن الواو للجمع، فيصير الدخول والكلام جميعاً شرطاً، وتكرار بعض الشرط لا يتعلق به حنث، فإن عادت فكلمت فلاناً قبل أن تدخل الدار الرابعة ـ طلقت أُخرى؛ لأنه تم شرط يمين أُخرى، فإن عادت فكلمت فلاناً الثالثة طلقت أُخرى لتمام شرط اليمين الثالثة.

قال: وكذلك لو بدأت بكلام فلان، فكلمته ثلاث مرات، ثم دخلت الدار دخلة ـ طلقت واحدة، فإن عادت فدخلتها الثانية قبل الكلام طلقت أُخرى، فإن عادت فدخلت الثالثة ـ طلقت أيضاً ثنتين؛ لأنه لا يراعى فيه الترتيب، وأنه لا فرق بين تقديم أحد الشرطين على الآخر وبين تأخيره.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف ما يجري مجرى شرح المسألة الثانية: أنه قال: لو قال: كلما دخلت هذه الدار، فإن كلمت فلاناً فأنت طالق؛ فإن اليمين في هذا كله إنما تنعقد بدخول الدار، فكلما دخلت دخلة انعقدت يمين، فإن كلمت فلاناً طلقت، فإن عادت فدخلت الدار ثم كلمت فلاناً ـ طلقت أُخرى، فإن عادت فدخلت الدار، . ثم كلمت فلاناً ـ طلقت أُخرى، ولو بدأت فدخلت الدار ثلاث دخلات، ثم كلمت فلاناً مرة ـ طلقت ثلاث مرات؛ لأنه جعل دخول الدار شرط انعقاد اليمين، فينعقد عند كل دخلة يمين لمكان كلمة (كلما)، فقد انعقدت عليها أيمان فانحلت بشرط واحد، قال: ولو بدأت بكلام فلان لم ينعقد به يمين، ولم يقع به طلاق، حتى تكلم فلاناً بعد دخول الدار؛ لأنه جعل الدخول شرط انعقاد اليمين فما لم تدخل لا ينعقد، فلا يقع بالكلام طلاق.

قال: وسمعت أبا يوسف قال: ولو قال: كلما دخلت هذه الدار فكلما كلمت فلاناً فأنت طالق، قال: فهذا عليها ويكون الفاء جزاء، فإن بدأت فدخلت الدار ثلاث دخلات، ثم كلمت فلاناً مرة ـ طلقت ثلاثاً، ولو دخلت الدار ثم كلمت فلاناً ثلاث مرات ـ طلقت ثلاثاً؛ لأن اليمين قد انعقدت بدخول الدار فإذا تكرر شرطها يتكرر الحنث؛ لأن «كلما» للتكرار، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ولو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، وفلانة لامرأته ـ طلقت امرأته الساعة ولا ينتظر به التزويج؛ لأن كلمة «كل» ليست كلمة شرط لما قلنا، لكن فيها معنى الشرط، من حيث إنه يتوقف نزول الجزاء على امرأة موصوفة بصفة أنها متزوجة، وفلانة غير موصوفة بهذه الصفة؛ فلا يقف طلاقها عليها.

ولو قال: كل امرأة من نسائي تدخل الدار فهي طالق وفلانة، سمى بعض نسائه ـ فإن الطلاق يقع عليها الساعة قبل أن دخل الدار لما ذكرنا؛ فإن دخلت الدار وهي في العدة طلقت أُخرى؛ لأنها قد دخلت في عموم قوله: كل امرأة من نسائي تدخل الدار.

ولو قال: أنت ومن دخل الدار من نسائي طالق ـ كانت طالقاً ساعة سكت؛ لما ذكرنا أنه أوقع الطلاق على الموصوف وهذه غير موصوفة، ولو دخلت هي في هذه العدة طلقت أُخرى لما بينا.

ولو قال لامرأته: أنت طالق وفلانة إن تزوجتها ـ لم يقع الطلاق على امرأته حتى يتزوج بالأُخرى؛ لأنه علق طلاقها بالشرط وهو التزوج؛ لإتيانه بكلمة الشرط نصاً فيتعلق به، بخلاف الفصل الأول.

ولو قال لعبده: أنت حر ومن دخل الدار من عبيدي ـ عتق الأول للحال لما ذكرنا، فإن عنى أن عتقه معلق بدخول الدار لم يدين في القضاء؛ لأنه خلاف الظاهر؛ لانعدام التعليق بالشرط حقيقة، وهو متهم فيه؛ لما فيه من التخفيف عليه فلا يصدقه القاضي، والله تعالى الموفق.

وذكر محمد في «الجامع» في رجل له امرأتان، فقال لأحداهما: أنت طالق إن دخلت هذه الدار لا بل هذه، فإن دخلت الأولى الدار طلقتا، ولا تطلق الثانية قبل ذلك؛ لأن قوله لإحداهما: أنت طالق إن دخلت هذه الدار تعليق طلاقها بشرط الدخول، وقوله لا رجوع عن تعليق طلاقها بالشرط، وقوله: بل إثبات تعليق طلاق هذه بالشرط، والرجوع لا يصح، والإثبات صحيح فبقيت؛ فيتعلق طلاقها بالشرط.

ولو قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق، لا، بل غلامي فلان حر ـ عتق عبده الساعة؛ لأن قوله: لا، بل غلامي فلان حر جملة تامة؛ لكونها مبتدأ وخبراً، فلا تفتقر إلى ما تقدم من الشرط فلا يتعلق به، بخلاف ما إذا قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق، لا بل فلانة وهي امرأته ـ أن امرأته لا تطلق الساعة؛ لأن قوله: لا بل فلانة غير مستقل بنفسه، بل هو مفتقر إلى الكلام الأول، وذلك متعلق بالشرط، فيتعلق هذا أيضاً.

ولو قال لعبده: أنت حر إن دخلت الدار، لا، بل فلان لعبد له آخر ـ لا يعتق الثاني إلا بعد دخول الدار؛ لأنه استدرك بكلام غير مستقل فتعلق بالشرط.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف في «نوادره»: لو أن رجلاً قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، لا، بل هذه، فدخلت الأولى الدار طلقتا ثلاثاً؛ لأن قوله: لا، بل هذه غير مستقل، فأضمر فيه الشرط فصار طلاقها جزاء الدخول كطلاق الأولى، والجزاء في حق الأولى ثلاث تطليقات؛ كذا في حق الثانية.

ولو قال: أنت طالق وطالق وطالق، لا بل هذه ـ وقع على الثانية واحدة وعلى الأولى ثلاث؛ لأنه يضمر في حق الثانية ما يستقل به الكلام، والكلام يستقل بإضمار تطليقة واحدة.

ألا ترى أن التطليقات هٰهنا متفرقة، فصار كأنه قال: لا، بل هذه طالق بخلاف الفصل الأول؛ لأن هناك علق الثلاث جملة بالدخول، فلا بد من اعتبارها جملة واحدة على حسب التعليق، فصارت تلك الكلمة مستدركة في حق الثانية، ولو قال لامرأته: أنت طالق إن كلمت فلاناً، لا بل هذه، فكان على الكلام لا على الطلاق، وهذا خلاف ما ذكره محمد في

«الجامع»، ويجوز أن يكون قول أبي يوسف؛ لأنه نسقها على الكلام فتعلق طلاقها بكلام فلان، فإن قال: إن كلمت فلاناً فأنت طالق، لا بل هذه ـ فقوله: لا بل هذه على الطلاق؛ لأنه نسقها على الجزاء، فتعلق طلاقها بما تعلق به طلاق الأُخرى.

قال بشر عن أبي يوسف فيمن قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق إن دخلت الدار، فتزوج امرأة ثم دخل الدار، ثم تزوج أُخرى، فإن الطلاق يقع على التي تزوج قبل الدخول، ولا يقع على التي تزوج بعد الدخول.

وكذلك ذكر محمد في «الجامع»؛ لأنه أوقع الطلاق على امرأة موصوفة بأنه تزوجها قبل الدخول، والموصوفة بهذه الصفة التي تزوجها قبل الدخول لا بعد الدخول، فلا تطلق المتزوجة بعد الدخول، ونظيره إذا قال: كل امرأة لي عمياء طالق إن دخلت الدار فدخل، ثم عميت امرأته ـ لا تطلق؛ كذا هذا.

ولو بدأ بالدخول فقال: إن دخلت الدار فكل امرأة أتزوجها فهي طالق، فتزوج امرأة ثم دخل الدار، ثم تزوج أُخرى، فإن الطلاق يقع على التي تزوج بعد الدخول، ولا يقع على التي تزوج قبل الدخول؛ لأنه جعل دخول الدار شرط انعقاد اليمين الثانية، فصار كأنه قال عند الدخول: كل امرأة أتزوجها فهي طالق، فلا يدخل في ذلك ما تزوج من قبل.

قال أبو يوسف: فإن نوى ما تزوج قبل أو بعد في المسألتين جميعاً ـ فليس يقع على ما نوى ولا يلزمه ذلك؛ لأنه نوى ما لا يحتمله لفظه.

قال بشر: ولو قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق إن دخلت الدّار، فدخل الدار، ثم تزوج ـ لا يقع الطلاق، فإن دخل الدار ثانياً وقع الطلاق؛ لأنه عقد اليمين على دخول بعد التزوج لا على دخول قبله، فلم يكن الدخول قبل التزوج معقوداً عليه؛ فلا تنحل به اليمين، فإذا وجد الدخول الثاني وهو المعقود عليه وقع به الطلاق.

ولو قال: كل امرأة أتزوجها إلى سنة فهي طالق إن كلمت فلاناً، فهو على ما يتزوج في الوقت، سواء كان قبل الكلام أو بعده، كذا ذكر محمد في «الجامع»؛ لأنه لما قال: كل امرأة أتزوجها إلى سنة، فلا بد وأن يكونِ للتوقيت فائدة، فلو اختصت اليمين بما يتزوج قبل الكلام بطل معنى التوقيت، فيصير الكلام شرطاً لوقوع الطلاق المعلق بالتزوج.

ولو بدأ بالكلام فقال: إن كلمت فلاناً، فكل امرأة أتزوجها إلى سنة فهي طالق، فهذا يقع على ما بعد الكلام، والتوقيت وعدم التوقيت فيه سواء؛ لأنه لما بدأ بالكلام فقد جعل الكلام شرطه انعقاد اليمين، فلا يدخل فيه المزوجة قبل الكلام، ويكون فائدة التوقيت تخصيص العقد بمن تزوج في المدة دون ما بعدها، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ولو عطف الحالف على يمينه بعد السكوت، فالأصل فيه ما روي عن أبي يوسف؛ أنه قال: إذا عطف على يمينه بعد السكوت ما يوسع على نفسه ـ لم يقبل قوله؛ كما لا يقبل في الاستثناء بعد السكوت، وإن عطف بما شدد على نفسه جاز.

وإذا ثبت هذا الأصل فقال ابن سماعة: سمعت أبا يوسف قال في رجل قال: إن دخلت فلانة الدار فهي طالق، ثم سكت سكتة، ثم قال: وهذه، يعني: امرأة له أُخرى؛ فإنها تدخل في اليمين؛ لأن الواو للجمع، فكأنه قال: وهذه طالق إن دخلت تلك الدار، وفي هذا تشديد على نفسه.

وكذلك إن قال: إن دخلت هذه الدار؛ لأنه عطف على الشرط وفيه تشديد؛ لأن هذا يقتضي وقوع الطلاق على الأولى بدخول كل واحدة من الدارين، وفي هذا تشديد على نفسه.

وكذلك لو نجز فقال: هذه طالق ثم سكت، ثم قال: وهذه ـ طلقت الثانية؛ لأنه جمع بينهما في الإيقاع، وهذا تشديد على نفسه، ولو قال لامرأته: أنت طالق إن دخلت الدار ثم سكت، ثم قال: وهذه، يعني: داراً أُخرى ـ فليس له ذلك، فإن دخلت الأولى طلقت؛ لأن قوله: وهذه: يعني داراً أُخرى يقتضي زيادة في شرط اليمين الأولى؛ لأنه إذا علق الطلاق بدخول دارين لا يقع، وهو لا يملك تغيير شرط اليمين بعد السكوت؛ ولأن في هذا توسيعاً على نفسه، فلا يجوز بعد السكوت كالاستثناء، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

وأما بيان أعيان الشروط التي تعلق بها الطلاق والعتاق: فالشروط التي تعلق بها الطلاق والعتاق ـ لا سبيل إلى حصرها لكثرتها؛ لتعلقها باختيار الفاعل، فنذكر القدر الذي ذكره أصحابنا في كتبهم، والمذكور من الشروط في كتبهم نوعان: أفعال حسية، وأمور شرعية.

أما النوع الأول: فالدخول والخروج، والكلام، والإظهار والإفشاء، والإعلام والكتم، والإسرار والإخفاء، والبشارة والقراءة، ونحوها، والأكل والشرب والذوق، والغداء والعشاء، واللبس والسكنى، والمساكنة، والإيواء والبيتوتة، والاستخدام، والمعرفة، وقبض الحق، والاقتضاء، والهدم، والضرب والقتل، وغيرها.

والنوع الثاني: وهو الحلف على أمور شرعية، وما يقع منها على الصحيح والفاسد، وعلى الصحيح دون الفاسد؛ كالعطية، والهبة، والكسوة، والركوب والجلوس، والصدقة، والإعارة، والقرض، والبيع، والإجارة، والشراء، والتزوج، والصلاة، والصوم، وأشياء أخر متفرقة نجمعها في فصل واحد في آخر الكتاب.

والأصل في هذه الشروط أن يراعى فيها لفظ الحالف في دلالته على المعنى لغة، وما يقتضيه من الإطلاق والتقييد، والتعميم والتخصيص، إلا أن يكون معاني كلام الناس بخلافه، فيحمل اللفظ عليه، ويكون ذلك حقيقة عرفية، وأنها تقضي على الحقيقة الوضعية.

والأصل فيه ما رُوِيَ؛ «أَنَّ رَجُلاً جَاءَ إِلَىٰ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ الله عَنْهُمَا ـ وَقَالَ: إِنَّ صَاحِبا لَنَا مَاتَ وَأَوْصَىٰ بِبَدَنَةٍ، أَفَتَجْزِي عَنْهُ الْبَقَرَةُ؛ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ـ رَضِيَ الله عَنهُمَا: مِمَّنْ صَاحِبُكُمْ؟ فَقَالَ السَّائِلُ: مِنْ بَنِي رَبَاحٍ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ الله عَنْهُمَا ـ «مَتَىٰ اقْتَنَتْ بَنُو رَبَاحٍ الْبَقَرَ! إِنَّمَا الْبَقَرُ لِلأَزْدِ، وَذَهَبَ وَهْمُ صَاحِبِكُمْ إِلَى الإِبِلِ»، فهذا الحديث أصل أصيل في حمل مطلق الكلام على ما يذهب إليه أوهام الناس؛ ولأن العرف وضع طارىء على الوضع الأصلي، والاصطلاح جار من أهل اللغة، فالظاهر أن المتكلم يقصد بكلامه ذلك، فيحمل عليه مطلق اللفظ، وبهذا يبطل قول الشافعي: إن الأيمان محمولة على الحقائق، يؤيد ما قلنا: إن الغريم يقول لغريمه: والله لأجرنك في الشرك يريد به شدة المطل دون الحقيقة.

وقول مالك: الأيمان محمولة على ألفاظ القرآن غير سديد أيضاً؛ بدليل أن من حلف لا يجلس في سراج، فجلس في الشمس ـ لا يحنث، وإن سمى الله تعالى الشمس سراجاً بقوله ـ عز وجل: ﴿وَجَعَلْنَا الشَّمْسَ سِرَاجاً﴾ [نوح:١٦]، وكذا من حلف لا يجلس على بساط، فجلس على الأرض ـ لا يحنث، وإن سماها الله ـ سبحانه وتعالى ـ في القرآن العظيم بساطاً بقوله ـ عز وجل: ﴿وَاللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطاً﴾ [نوح:١٧]، وكذا من حلف لا يمس وتداً، فمس جبلاً ـ لا يحنث، وإن سمى الله ـ عز وجل ـ الجبل وتداً بقوله تعالى: ﴿وَالجِبَالَ أَوْتَاداً﴾ [النبأ:٧]، فثبت أن ما قاله مالك غير صحيح، والله أعلم.

فصل في الحلف على الدخول

أما الحلف على الدخول فالدخولُ اسم للانفصال من العورة إلى الحصن، فإن حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها، فمكث بعد يمينه ـ لا يحنث استحساناً، والقياس أن يحنث، ذكر القياس والاستحسان في الأصل.

وجه القياس أن المداومة على الفعل حكم إنشائه؛ كما في الركوب واللبس؛ بأن حلف: لا يركب ولا يلبس، وهو راكب ولابس، فمكث ساعة؛ أنه يحنث لما قلنا؛ كذا هذا.

وجه الاستحسان الفرق بين الفصلين، وهو أن الدوام على الفعل لا يتصور حقيقة؛ لأن الدوام هو البقاء، والفعل المحدث عرض، والعرض مستحيل البقاء فيستحيل دوامه، وإنما يراد بالدوام تجدد أمثاله، وهذا يوجد في الركوب واللبس، ولا يوجد في الدخول؛ لأنه اسم للانتقال من العورة إلى الحصن، والمكث قرار؛ فيستحيل أن يكون انتقالاً؛ يحققه أن الانتقال حركة والمكث سكون وهما ضدان.

والدليل على التفرقة بين الفصلين؛ أنه يقال: ركبت أمس واليوم، ولبست أمس واليوم من غير ركوب ولبس مبتدأ، ولا يقال: دخلت أمس واليوم إلا لدخول مبتدأ، وكذا من دخل

داراً يوم الخميس، ومكث فيها إلى يوم الجمعة، فقال: والله ما دخلت هذه الدار يوم الجمعة ـ بر في يمينه لذلك افترقا، ولو حلف لا يركب أو لا يلبس، وهو راكب أو لابس، فنزل من ساعته أو نزع من ساعته ـ لا يحنث عندنا، خلافاً لزفر.

وجه قوله أن شرط حنثه الركوب واللبس، وقد وجد منه بعد يمينه وإن قل، ولنا أن ما لا يقدر الحالف على الامتناع من يمينه فهو مستثنى منه دلالة؛ لأن قصد الحالف من الحلف البر، والبر لا يحصل إلا باستثناء ذلك القدر، وسواء دخل تلك الدار ماشياً أو راكباً؛ لأن اسم الدخول ينطلق على الكل.

ألا ترى أنه يقال: دخلت الدار ماشياً ودخلتها راكباً، ولو أمر غيره فحمله فأدخله حنث؛ لأن الدخول فعل لا حقوق له، فكان فعل المأمور مضافاً إليه؛ كالذبح، والضرب، ونحو ذلك، على ما نذكره إن شاء الله تعالى في موضعه.

وإن احتمله غيره، فأدخله بغير أمره ـ لم يحنث؛ لأن هذا يسمى إدخالاً لا دخولاً؛ لما ذكرنا أن الدخول انتقال، والإدخال نقل، ولم يوجد ما يوجب الإضافة إليه وهو الأمر، وسواء كان راضياً بنقله أو ساخطاً؛ لأن الرضا لا يجعل الفعل مضافاً إليه، فلم يوجد منه الشرط وهو الدخول، وسواء كان قادراً على الامتناع، أو لم يكن قادراً عليه عند عامة مشايخنا.

وقال بعضهم: إن كان يقدر على الامتناع، فلم يمتنع ـ يحنث؛ لأنه لما لم يمتنع مع القدرة كان الدخول مضافاً إليه، والصحيح قول العامة: لأنه لم يوجد منه الدخول حقيقة، وامتناعه مع القدرة إن جاز أن يستدل به على رضاه بالدخول، لكن الرضا يكون بالأمر، وبدون الأمر لا يكفي لإضافة الفعل إليه، فانعدم الدخول حقيقة وتقديراً، وسواء دخلها من بابه أو من غيره؛ لأنه جعل شرط الحنث مطلق الدخول وقد وجد، ولو نزل على سطحها حنث؛ لأن سطح الدار من الدار؛ إذ الدار اسم لما أحاط به الدائرة والدائرة أحاطت بالسطح.

وكذا لو أقام على حائط من حيطانها؛ لأن الحائط مما تدور عليه الدائرة فكان كسطحها، ولو قام على ظلة لها شارعة أو كنيف شارع، فإن كان مفتح ذلك إلى الدار يحنث وإلا فلا؛ لأنه إذا كان مفتحه إلى الدار يكون منسوباً إلى الدار فيكون من جملة الدار، وإلا فلا.

وإن قام على أسكفة الباب، فإن كان الباب إذا أغلق كانت الأسكفة خارجة عن الباب ـ لم يحنث؛ لأنه خارج وإن كان إذا أغلق الباب كانت الأسكفة داخلة الباب حنث؛ لأنه داخل؛ لأن الباب يغلق على ما في داخل الدار لا على ما في الخارج، وإن أدخل الحالف إحدى رجليه ولم يدخل الأخرى ـ لم يحنث؛ لأنه لم ينتقل كله بل بعضه.

وقد روي عن بريدة ـ رضي الله تعالى عنه ـ أنه قَالَ: «كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ لِي: إِنِّي لأَعْلَمُ آيَةً لَمْ تَنْزِلْ عَلَىٰ نَبِيٍّ بَعْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ ـ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ إِلاَّ عَلَيَّ فَقُلْتُ وَمَا هِيَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ فَقَالَ: لاَ أَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى أُعَلِّمَكَهَا؛ فَلَمَّا أَخْرَجَ إِحْدَىٰ

رِجْلَيْهِ، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي: لَعَلَّهُ قَدْ نَسِيَ، فَقَالَ لِي: بِمَ نَفْتَتِحُ القِرَاءَةَ، فَقُلْتُ: بِسْمِ الله الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ، فَقَالَ ﷺ: هِيَ هِيَ»[١]، فلو كان هذا القدر خروجاً لكان تأخير التعليم إليه خلفاً في الوعد، ولا يتوهم ذلك بالأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ ودل الحديث على أن التسمية آية من القرآن؛ لأن النبي ﷺ سماها آية.

ومن أصحابنا من قال: موضوع هذه المسألة في دار داخلها وخارجها سطح واحد، فإن كانت الدار منهبطة، فأدخل إليها إحدى رجليه حنث؛ لأن أكثره حصل فيها، وللأكثر حكم الكل، فإن أدخل رأسه ولم يدخل قدميه، أو تناول منها ـ لم يحنث؛ لأن ذلك ليس بدخول.

ألا ترى أن السارق لو فعل ذلك لا يقطع، ولو حلف لا يدخل داراً، فدخل خراباً، قد كان داراً وذهب بناؤها ـ لا يحنث، ولو كانت حيطانها قائمة فدخل يحنث، ولو عين فقال: أدخل هذه الدار فذهب بناؤها ـ لا يحنث، ولو كانت حيطانها قائمة ودخل يحنث، ولو عين فقال: لا أدخل هذه الدار، فذهب بناؤها بعد يمينه، ثم دخلها ـ يحنث في قولهم؛ لأن قوله: داراً وإن ذكر مطلقاً، لكن المطلق ينصرف إلى المتعارف وهي الدار المبنية، فيراعى فيه الاسم والصفة وهي البناء؛ لأنه جار مجرى الصفة، فما لم يوجد لا يحنث.

وقوله: هذه الدار إشارة إلى المعين الحاضر، فيراعى فيه ذات المعين لا صفته؛ لأن الوصف للتعريف، والإشارة كافية للتعريف، وذات الدار قائمة بعد الانهدام؛ لأن الدار في اللغة اسم للعرصة والعرصة قائمة، والدليل على أن الدار اسم للعرصة بدون البناء قولُ النابغة: [بحر البسيط]

يَا دَارَ مَيَّةَ بِالعَلْيَاءِ فَالسَّنَدِ ... أَقْوَتْ فَطَالَ عَلَيْهَا سَالِفُ الأَبَدِ

إِلاَّ أَوَارِيَّ لأَيَاً مَا أُبَيِّنُهَا ... وَالنُّؤْيُ كَالحَوْضِ بِالمَظْلُومَةِ الجَلَدِ[٢]

---

(١) تقدم في كتاب الصلاة.

(٢) ورواية البيت في الديوان هكذا:

يا دارمية بالعلياء فالسَّند ... أقوت وطال عليها سالف الأبد

وقفت فيها أصيلانا أسائلها ... عَيَّتْ جواباً وما بالربع من أحد

إلا الأواري لأيا ما أبينها ... والنؤي كالحوض بالمظلومَة الجلد

ديوان النابغة صـ ٩ والأهية ص ٨٠؛

وإصلاح المنطق ص ٤٧؛ والأغاني ١١/ ٢٧؛ والإنصاف ١/ ٢٦٩؛ وجمهرة اللغة ص ٩٣٤؛ وخزانة الأدب ٤/ ١٢٢، ١١/ ٣٦؛ والدرر ٣/ ١٥٩، ٦/ ٢٥٧؛ وشرح أبيات سيبويه ٢/ ٥٤؛ والكتاب ٢/ ٣٢١؛ ولسان العرب ٣/ ١٢٦ (جلد)، ١٢/ ٣٥٦ (ظلم)، ١٣/ ٦٧ (بين)، والمقاصد النحوية ٤/ ٣١٥، ٥٧٨؛ والمقتضب ٤/ ٤١٤؛ وبلا نسبة في شرح المفصل ٨/ ١٢٩.

سماها داراً بعدما خلت من أهلها وخربت، ولم يبق فيها الأواري والنؤي، ولو أعيد البناء فدخلها يحنث. أما في المعين فلا شك فيه، لأنه لو دخلها بدون البناء يحنث، فمع البناء أولى، وأما في المنكر؛ فلوجود الاسم والصفة وهي البناء، وإن بنيت مسجداً أو حماماً أو بستاناً فدخله ـ لا يحنث؛ لأن اسم الدار قد بطل.

ألا ترى أنه لا يسمى داراً فبطلت اليمين، ولو أعادها داراً فدخلها لا يحنث؛ لأنها غير الدار الأولى.

وعن أبي يوسف إذا قال: والله لا أدخل هذا المسجد، فهدم فصار صحراء، ثم دخله، فإنه يحنث، قال: هو مسجد وإن لم يكن مبنياً؛ ولأن المسجد عبارة عن موضع السجود، وذلك موجود في الخراب؛ ولهذا قال أبو يوسف: إن المسجد إذا خرب واستغنى الناس عنه؛ أنه يبقى مسجداً إلى يوم القيامة.

ولو حلف لا يدخل هذا البيت أو بيتاً، فدخله بعدما انهدم ولا بناء فيه ـ لا يحنث؛ لأن البيت اسم مشتق من البيتوتة سمي بيتاً؛ لأنه يبات فيه ولا يبات إلا في البناء؛ ولهذا تسمي العرب الأخبية بيوتاً، فصار البناء فيه في حق استحقاق الاسم ملتحقاً بذات المسمى؛ كاسم الطعام للمائدة، والشراب للكأس، والعروس للأريكة، فيزول الاسم بزواله، ولو بنى بيتاً آخر فدخله لا يحنث أيضاً في المعين؛ لأن المعاد عين أُخرى غير الأول، فلا يحنث بالدخول فيه، وفي غير المعين يحنث؛ لوجود الشرط وهو دخول البيت، ولو انهدم السقف وحيطانه قائمة فدخله ـ يحنث في المعين، ولا يحنث في المنكر؛ لأن السقف بمنزلة الصفة فيه، وهي في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة.

ولو حلف لا يدخل في هذا الفسطاط، وهو مضروب في موضع فقلع، وضرب في موضع آخر، فدخل فيه ـ يحنث، وكذلك القبة من العيدان ونحوه، وكذلك درج من عيدان بدار أو منبر؛ لأن الاسم في هذه الأشياء لا يزول بنقلها من مكان إلى مكان، ومن هذا الجنس من حيث المعنى إذا حلف لا يجلس إلى هذه الأسطوانة، أو إلى هذا الحائط، فهدما ثم بنيا بنقضهما ـ لم يحنث؛ لأن الحائط إذا هدم زال الاسم عنه، وكذا الأسطوانة فبطلت اليمين، وكذا إذا حلف لا يكتب بهذا القلم، فكسره ثم براه، فكتب به، لأن غير المبرىء لا يسمى قلماً، وإنما يسمى أنبوباً، فإذا كسر فقد زال الاسم؛ فبطلت اليمين.

وكذلك إذا حلف على مقص فكسره، ثم جعله مقصاً غير ذلك؛ لأن الاسم قد زال بالكسر.

وكذلك كل سكين وسيف وقدر كسر ثم صنع مثله، ولو نزع مسمار المقص ولم يكسره، ثم أعاد فيه مسماراً آخر ـ حنث لأن الاسم لم يزل بزوال المسمار، وكذلك إذا نزع

نصاب السكين، وجعل عليه نصاباً آخر؛ لأن السكين اسم للحديد.

ولو حلف على قميص لا يلبسه، أو قباء محشواً أو مبطناً، أو جبة مبطنة أو محشوة، أو قلنسوة، أو خفين، فنقض ذلك كله ثم أعاده ـ يحنث؛ لأن الاسم بقي بعد النقض يقال: قميص منقوض، وجبة منقوضة، واليمين المنعقدة على العين لا تبطل بتغير الصفة مع بقاء اسم العين.

وكذلك لو حلف لا يركب هذا السرج ففتقه ثم أعاده، ولو حلف لا يركب هذه السفينة فنقضها، ثم استأنف بذلك الخشب فركبها ـ لا يحنث؛ لأنها لا تسمى سفينة بعد النقض، وزوال الاسم يبطل اليمين.

ولو حلف لا ينام على هذا الفراش، ففتقه وغسله، ثم حشاه بحشو وخاطه، ونام عليه ـ حنث؛ لأن فتق الفراش لا يزيل الاسم عنه.

ولو حلف لا يلبس شقة خز بعينها، فنقضها وغزلت، وجعلت شقة أُخرى ـ لم يحنث؛ لأنها إذا نقضت صارت خيوطاً، وزال الاسم عن المحلوف عليه.

ولو حلف على قميص لا يلبسه، فقطعه جبة محشوة، فلبسه ـ لا يحنث؛ لأن الاسم قد زال فزالت اليمين.

ولو حلف لا يقرأ في هذا المصحف فخلعه، ثم لَفَّ ورقه وغرز دفتيه، ثم قرأ فيه ـ يحنث؛ لأن اسم المصحف باقٍ وإن فرق.

ولو حلف على فعل لا يلبسها، فقطع شراكها، وشركها بغيره، ثم لبسها ـ حنث؛ لأن اسم النعل يتناولها بعد قطع الشراك.

ولو حلفت امرأة لا تلبس هذه الملحفة، فَخِيطَ جانباها فَجُعِلَتْ دِرْعاً، وجُعِلَ لها جَيْبٌ، ثم لبستها ـ لم تحنث؛ لأنها درع وليست بملحفة، فإن أعيدت ملحفة فلبستها حنثت؛ لأنها عادت ملحفة بغير تأليف، ولا زيادة ولا نقصان، فهي على ما كانت عليه.

وقال ابن سماعة عن محمد في رجل حلف: لا يدخل هذا المسجد، فزيد فيه طائفة فدخلها ـ لم يحنث؛ لأن اليمين وقعت على بقعة معينة، فلا يحنث بغيرها، ولو قال: مسجد بني فلان، ثم زيد فيه، فدخل ذلك الموضع الذي زيد فيه ـ حنث، وكذلك الدار؛ لأنه عقد يمينه على الإضافة، وذلك موجود في الزيادة.

ولو حلف: لا يدخل بيتاً فدخل مسجداً، أو بيعة أو كنيسة، أو بيت نار، أو دخل

الكعبة، أو حماماً أو دهليزاً، أو ظلة باب دار ـ لا يحنث؛ لأن هذه الأشياء لا تسمى بيتاً على الإطلاق عرفاً وعادة، وإن سمى الله ـ عز وجل ـ الكعبة بيتاً في كتابه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ الذي ببكَّة﴾ [آل عمران:٩٦] وسمى المساجد بيوتاً؛ حيث قال تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ الله أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ [النور:٣٦] لأن مبنى الإيمان على العرف والعادة، لا على نفس إطلاق الاسم.

ألا ترى أن من حلف: لا يأكل لحماً فأكل سمكاً ـ لا يحنث، وإن سماه الله تعالى لحماً في كتابه الكريم بقوله ـ عز وجل: ﴿لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً﴾ [النحل:١٤]؛ لما لم يسم لحماً في عرف الناس وعاداتهم؛ كذا هذا.

وقيل: الجواب المذكور في مثل الدهليز في دهليز يكون خارج باب الدار؛ لأنه لا يبات فيه، فإن كان داخل البيت وتمكن فيه البيتوتة ـ يحنث، والصحيح ما أطلق في الكتاب؛ لأن الدهليز لا يبات فيه عادة؛ سواء كان خارج الباب أو داخله، ولو دخل صفة يحنث؛ كذا ذكر في الكتاب.

وقيل: إنما وضع المسألة على عادة أهل الكوفة، لأن صفافهم تُغْلَقُ عَليها الأبوَاب، فكانت بيوتاً؛ لوجود معنى البيت وهو ما يبات فيه عادة؛ ولذا سمي ذلك بيتاً عرفاً وعادة، فأما على عادة أهل بلادنا ـ فلا يحنث؛ لانعدام معنى البيت، وانعدام العرف والعادة والتسمية أيضاً.

ولو حلف لا يدخل من باب هذه الدار، فدخلها من غير الباب ـ لم يحنث؛ لعدم الشرط وهو الدخول من الباب، فإن نقب للدار باباً آخر فدخل ـ يحنث؛ لأنه عقد يمينه على الدخول من باب منسوب إلى الدار وقد وجد، والباب الحادث كذلك فيحنث، وإن عنى به الباب الأول يدين فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن لفظه يحتمله، ولا يدين في القضاء؛ لأنه خلاف الظاهر حيث أراد بالمطلق المقيد، وإن عين الباب فقال: لا أدخل من هذا الباب، فدخل من باب آخر ـ لا يحنث، وهذا مما لا شك فيه؛ لأنه لم يوجد الشرط.

ولو حلف: لا يدخل دار فلان، فدخل داراً يسكنها فلان بملك أو إجارة أو إعارة ـ فهو سواء ـ يحنث في يمينه، ذكر ذلك أبو يوسف، وذكر محمد في الأصل وضع المسألة في المستأجر، وهذا قول أصحابنا.

وقال الشافعي: لا يحنث. وجه قوله أن قوله: دار فلان إضافة ملك؛ إذ الملك في الدار للآجر، وإنما المستأجر ملك المنفعة، فلا يتناوله اليمين.

ولنا: أن الدار المسكونة بالإجارة والإعارة تضاف إلى المستأجر والمستعير عرفاً وعادة،

والدليل عليه أيضاً ما رُوِيَ عَنْ رَسُولِ الله ﷺ أَنَّه مُرَّ بِحَائِطٍ فَأَعْجَبَهُ، فَقَالَ: لِمَنْ هَذَا؟[1]، فَقَالَ رَافِعُ بْنُ خَدِيجٍ: لِي يَا رَسُولَ الله، اسْتَأْجَرْتُهُ. أضافه إلى نفسه ولم ينكر عليه رسول الله ﷺ، فقد ثبتت الإضافة عرفاً وشرعاً، فأما إذا حلف لا يدخل داراً لفلان، فدخل داراً له قد آجرها لغيره:

قال محمد: يحنث؛ لأنه حلف على دار يملكها فلان، والملك له، سواء كان يسكنها أو لا يسكنها.

وروى هشام عن محمد أنه لا يحنث؛ لأنها تضاف إلى الساكن بالسكني، فسقط إضافة الملك، والجواب أنه غير ممتنع أن تضاف دار واحدة إلى المالك بجهة الملك، وإلى الساكن بجهة السكنى؛ لأن عند اختلاف الجهة تذهب الاستحالة.

فإن قال: لا أدخل حانوتاً لفلان، فدخل حانوتاً له قد آجره، فإن كان فلان ممن له حانوت يسكنه؛ فإنه لا يحنث بدخول هذا الحانوت؛ لأنه يضاف إلى ساكنه. ولا يضاف إلى مالكه، وإن كان المحلوف عليه لا يعرف بسكنى حانوت ـ يحنث؛ لأنا نعلم أنه أراد به إضافة الملك لا إضافة السكنى؛ كما يقال؛ حانوت الأمير، وإن كان لا يسكنها الأمير.

وإن حلف لا يدخل دار فلان، فدخل داراً بين فلان وبين آخر؛ فإن كان فلان فيها ساكناً حنث، وإن لم يكن ساكناً لا يحنث؛ لأنه إذا كان ساكناً فيها كانت مضافة إليه بالسكنى، وإن لم يملك شيئاً منها فإذا ملك نصفها أولى، وإذا لم يسكن فيها كانت الإضافة إضافة الملك، والكل غير مضاف إليه، وفرق بين هذا وبين ما إذا حلف لا يزرع أرضاً لفلان، فزرع أرضاً بينه وبين غيره، أنه يحنث؛ لأن كل جزء من الأرض يسمى أرضاً، وبعض الدار لا يسمى داراً.

ولو حلف لا يدخل بيت فلان ـ ولا نية له ـ فدخل داره وفلان فيها ساكن ـ لا يحنث حتى يدخل البيت؛ لأن البيت اسم لموضع يبات فيه عادة ولا يبات في صحن الدار عادة، فإن نواه يصدق؛ لأنه شدد على نفسه.

وقال ابن رستم، قال محمد في رجل حلف: لا يدخل دار رجل بعينه؛ مثل دار عمرو بن حريث، وغيرها من الدور المشهورة بأربابها، فدخل الرجل، وقد كان باعها عمرو بن حريث أو غيره ممن تنسب ـ قبل اليمين إليه، ثم دخلها الحالف بعد ذلك ـ حنث؛ لأن الدور المشهورة إنما تضاف إلى أربابها على طريق النسبة لا على طريق الملك، وزوال الملك لا يوجب بطلان اليمين، وإن كانت هذه اليمين على دار من هذه الدور التي ليست لها

---

(١) أخرجه النسائي (٧/ ٣٥) كتاب الأيمان والنذور: باب ذكر الأحاديث المختلفة في النهي عن كراء الأرض.

نسبة تعرف بها ـ لم يحنث في يمينه؛ لأنه يراد بهذه الإضافة الملك لا النسبة، فإذا زال الملك زالت الإضافة.

وقال ابن رستم عن محمد في رجل حلف: لا يدخل هذه الحجرة، فكسرت الحجرة، فدخلها بعدما كسرت ـ لا يحنث وليست الحجرة كالدار؛ لأن الحجرة اسم لما حجر بالبناء، فكان كالبيت، فإذا انهدمت فقد زال الاسم.

وقال ابن رستم عن محمد في رجل حلف: لا يدخل دار فلان، فصعد السطح ـ يحنث؛ لأن سطح الدار منها، إلا أن يكون نوى صحن الدار ـ فلا يحنث فيما بينه وبين الله؛ لأنهم قد يذكرون الدار ويريدون به الصحن دون غيره، فقد نوى ما يحتمله كلامه.

ولو حلف لا يدخل هذا المسجد فصعد فوقه ـ حنث؛ لأن سطح المسجد من المسجد؛ ألا ترى لو انتقل المعتكف إليه لا يبطل اعتكافه، فإن كان فوق المسجد مسكن لا يحنث؛ لأن ذلك ليس بمسجد، ولو انتقل المعتكف إليه بطل اعتكافه ولو حلف لا يدخل هذه الدار إلا مجتازاً.

قال ابن سماعة روي عن أبي يوسف أنه إن دخل وهو لا يريد الجلوس؛ فإنه لا يحنث؛ لأنه عقد يمينه على كل دخول، واستثنى دخولاً بصفة وهو ما يقصد به الاجتياز، وقد دخل على الصفة المستثناة، فإن دخل يعود مريضاً، ومن رأيه الجلوس عنده حنث؛ لأنه دخل لا على الصفة المستثناة، فإن دخل لا يريد الجلوس، ثم بدا له بعدما دخل فجلس لا يحنث؛ لأنه لم يحنث حين دخوله؛ لوجوده على الوصف المستثنى، ولم يوجد الدخول بعد ذلك؛ إذ المكث ليس بدخول فلا يحنث.

وذكر في الأصل إذا حلف لا يدخل هذه الدار إلا عابر سبيل، فدخلها ليقعد فيها، أو ليعود مريضاً فيها أو ليطعم فيها، ولم يكن له نية حين حلف؛ فإنه يحنث، ولكن إن دخلها مجتازاً، ثم بدا له فعقد فيها لم يحنث؛ لأن عابر السبيل هو المجتاز، فإذا دخلها لغير اجتياز حنث، قال: إلا أن ينوي لا يدخلها يريد النزول فيها، فإن نوى ذلك فإنه يسعه، لأنه قد يقال: دخلت عابر سبيل، بمعنى: أني لم أدم على الدخول ولم أستقر، فقد نوى ما يحتمله كلامه.

ولو حلف لا يطأ هذه الدار بقدمه، فدخلها راكباً ـ يحنث؛ لأنه قد يراد به الدخول في العرف لا مباشرة قدمه الأرض؛ ألا ترى أنه لو كان في رجله حذاء نعل يحنث، فعلم أن المراد منه الدخول.

وإن حلف لا يضع قدمه في هذه الدار، فدخلها راكباً ـ حنث؛ لأن وضع القدم في عرف الاستعمال صار عبارة عن الدخول، فإن كان نوى ألا يضع قدمه ماشياً فهو على ما نوى؛ لأنه

نوى حقيقة كلامه فيصدق، وكذلك إذا دخلها ماشياً، وعليه حذاء أو لا حذاء عليه لما قلنا. وروى هشام عن محمد فيمن حلف: لا يدخل هذه الدار فدخل حانوتاً مشرعاً من هذه الدار إلى الطريق وليس له باب في الدار؛ فإنه يحنث؛ لأنه من جملة ما أحاطت به الدائرة.

قال هشام: وسألت أبا يوسف إن دخل بستاناً في تلك الدار قال: لا يحنث، وهذا محمول على بستان متصل بالدار، فإن كان في وسط الدار يحنث لإحاطة الدائرة به، هكذا روي عن محمد.

وقال ابن سماعة في «نوادره» عن محمد في رجل حلف: لا يدخل دار فلان، فحفر سرباً فبلغ داره، وحفر تحت دار فلان حتى جاوزها، فدخل الحالف ذلك السرب حتى مضى فيه تحت دار فلان؛ فإنه لا يحنث إلا أن يكون من هذه القناة مكان مكشوف إلى الدار يستقي منه أهل الدار، فدخل الحالف القناة، فبلغ ذلك المكشوف ـ فيحنث، وإن لم يبلغ لم يحنث، وإن كان المكشوف شيئاً قليلاً لا ينتفع به أهل الدار، وإنما هو للضوء قمر الحالف بالقناة حتى بلغ الموضع فليس بحانث لأن القناة تحت الدار إذا لم يكن منفذ لا تعد من الدار؛ لأن المقصود من دخول داره، إما كرامة، وإما هتك حرمة، وذاك لا يوجد فيما لا منفذ له، وإذا كان لها منفذ يستقى منه الماء، فإنه يعد من مرافق الدار بمنزلته بئر الماء، فإذا بلغ إليه كان كمن دخل في بئر داره، وإذا كان لا ينتفع به إلا للضوء لا يكون من مرافق الدار، فلا يصير بدخوله داخلاً في الدار، فلا يحنث.

ولو دخل فلان سرباً تحت داره، وجعله بيوتاً، وجعل له أبواباً إلى الطريق، فدخلها رجل حلف: لا يدخل دار فلان ـ فهو حانث؛ لأن السرب تحت الدار من بيوت الدار، ولو عمد فلان إلى بيت من داره أو بيتين، فسد أبوابهما من قبل داره، وجعل أبوابهما إلى دار الحالف، فدخل الحالف هذين البيتين؛ فإنه لا يحنث؛ لأنه لما جعل أبوابهما إلى دار الحالف، فقد صارت منسوبة إلى الدار الأُخرى.

وقال ابن سماعة في السرب. إذا كان بابه إلى الدار، ومحتقره في دَارٍ أُخرى؛ أنه من الدار التي مدخله إليها وبابه إليها لأنه بيت من بيوتها.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف في رَجُلٍ حلف لا يدخل بغداد، فانحدر من الموصل في سفينة فمر بدجلة لا يحنث، فإن خرج فمضى، فمشى على الجسر ـ حنث، وإن قدم إلى الشط ولم يخرج ـ لم يحنث، ولم يكن مقيماً إن كان أهله ببغداد، وإن خرج إلى الشط ـ حنث.

وقال ابن سماعة عن محمد: إذا انحدر في سفينة من الموصل إلى البصرة، فمر في شط الدجلة ـ فهو حانث، فصارت المسألة مختلفة بينهما.

وجه قول محمد أن الدجلة من البلد؛ بدليل أنه لو عقد عليها جسر كانت من البلد، فكذا إذا حصل في هذا الموضع في سفينة.

ولأبي يوسف أن موضع الدجلة ليس موضع قرار، فلا يكون مقصوداً بعقد اليمين على الدخول؛ فلا تنصرف اليمين إليه.

قال بشر عن أبي يوسف في رجل قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار ولم تعطيني ثوب كذا فأنت طالق، فدخلت الدار، ثم أعطته الثوب بعد ذلك؛ فإن الطلاق يقع عليها، وإن كانت أعطته الثوب قبل أن تدخل ـ لم يقع عليها الطلاق؛ لأنه جعل شرط وقوع الطلاق دخولها الدار لا على صفة الإعطاء، وهو ألا يكون الزوج معطى حال الدخول؛ لأن هذه الواو للحال بمنزلة قوله: إن دخلت الدار وأنت راكبة؛ أنه يعتبر كونها راكبة حال الدخول، ولا يعتبر الركوب بعده؛ كذا هذا.

وكذلك لو قال: إن خرجت ولم تأكلي، أو خرجت وليس عليك إزار، أو خرجت ولم تتخمري لما قلنا.

ولو قال لها: إن لم تعطني هذا الثوب، ودخلت هذه الدار فأنت طالق ـ ولا نية له ـ فإن الطلاق لا يقع عليها، حتى يجتمع الأمران جميعاً، وهو ألا تعطيه الثوب إلى أن يموت أحدهما، أو يهلك الثوب ويدخل الدار، فإذا اجتمع هذان وقع الطلاق وإلا فلا؛ لأنه جعل ترك العطية والدخول جميعاً شرطاً لوقوع الطلاق؛ لأن قوله: ودخلت الدار شرط معطوف على ترك العطية، وليس بوصف له فيتعلق وقوع الطلاق بوجودهما، ثم لا يتحقق الترك إلا بموت أحدهما، أو بهلاك الثوب، فإذا مات أحدهما أو هلك الثوب ودخلت الدار ـ فقد وجد الشرطان؛ فيحنث.

ولو قال: والله لا تدخلين هذه الدار، ولا تعطيني هذا الثوب فأيهما فعلت ـ حنث؛ لأن كلمة النفي دخلت على كل واحد منهما على الانفراد، فيقتضي انتفاء كل واحد منهما على الانفراد؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة:١٩٧]، ومن هذا الجنس ما روى ابن سماعة عن أبي يوسف فيمن قال: والله لا أشتري بهذا الدرهم غير لحم، فاشترى بنصفه لحماً وبنصفه خبزاً ـ يحنث استحساناً، ولا يحنث في القياس.

وجه القياس: أنه جعل شرط حنثه أن يشتري بجميع الدرهم غير اللحم، وما اشترى بجميعه بل ببعضه، فلم يوجد شرط الحنث؛ فلا يحنث.

وجه الاستحسان أن مبنى الأيمان على العادة، وعادة الناس أنهم يريدون بمثل هذا الكلام أن يشتري الحالف بجميع الدرهم اللحم، ولم يشتر بجميعه اللحم فيحنث، فإن كان نوى ألا يشتري به كله غير اللحم ـ لم يحنث ويدين في القضاء؛ لأنه نوى ظاهر كلامه فيصدق.

ولو قال: والله لا أشتري بهذا الدرهم إلا لحماً فلا يحنث حتى يشتري بالدرهم كله غير لحم، وهذا يؤيد وجه القياس في المسألة الأولى؛ لأن (إلا) و«غير»، كلاهما من ألفاظ الاستثناء، وإنا نقول: قضية القياس هذا في المسألة الأولى؛ ألا يرى أنه لو نوى أن يشتري به كله غير اللحم صدق في القضاء؛ لأنا تركنا هذا القياس هناك للعرف والعادة، ولا عرف هٰهنا يخالف القياس؛ فعمدنا للقياس فيه.

ولو قال: والله لا أشتري بهذا الدرهم إلا ثلاثة أرطال لحم، فاشترى ببعض الدرهم لحماً أقل من ثلاثة أرطال وببقيته غير لحم ـ حنث؛ لأن قوله: والله لا أشتري بهذا الدرهم يقع على كل شراء بهذا الدراهم، ثم استثنى من هذه الجملة شراء بصفة، وهو أن يشترى به ثلاثة أرطال ولم يوجد، فلم يوجد المستثنى، فبقي ما شراه داخلاً في اليمين فيحنث به، ومن هذا القبيل ما إذا قال لرجلين: والله لا تبيتان إلا في بيت، فبات أحدهما في بيت والآخر في بيت آخر ـ حنث، لأنه جعل شرط حنثه بيتوتتهما جميعاً في غير بيت واحد، وقد باتا في غير بيت واحد؛ لأنهما باتا في بيتين، فوجد شرط الحنث، فهو الفرق.

وذكر محمد في «الجامع» في رجل قال: إن كنت ضربت هذين الرجلين إلا في دار فلان ـ فعبدي حر، وقد ضرب واحداً منهما في دار فلان وواحداً في غيرها؛ فإنه لا يحنث؛ لأنه جعل شرط حنثه ضربهما في غير دار فلان ولم يوجد.

ولو قال: إن لم أكن ضربته هذين السوطين في دار فلان فعبدي حر، والمسألة بحالها حنث؛ لأن شرط الحنث أن يجتمع الشرطان في دار فلان ولم يجتمعا، فيحنث ولو حلف: لا يدخل على فلان، فدخل عليه بيته؛ فإن قصده بالدخول يحنث، وإن لم يقصده لا يحنث، وكذلك إذا دخل عليه بيت غيره، وإنما اعتبر القصد ليكون داخلاً عليه؛ لأن الإنسان إنما يحلف بألا يدخل على غيره استخفافاً به وتركاً لإكرامه عادة، وذا لا يكون إلا مع القصد.

وذكر الكرخي عن ابن سماعة في «نوادره» خلاف هذا فقال في رجل قال: والله لا أدخل على فلان بيتاً، فدخل بيتاً على قوم وفيهم فلان، ولم يعلم به الحالف؛ فإنه حانث بدخوله، فلم يعتبر القصد للدخول على فلان؛ لاستحالة القصد بدون العلم، ووجهه أنه جعل شرط الحنث الدخول على فلان، والعلم بشرط الحنث ليس بشرط في الحنث؛ كمن حلف لا يكلم زيداً فكلمه وهو لا يعرف أنه زيد وظاهر المذهب ما تقدم، ولو علم أنه فيهم فدخل، ينوي الدخول على القوم لا عليه ـ لا يحنث فيما بينه وبين الله ـ عز وجل؛ لأنه إذا قصد غيره لم يكن داخلاً عليه، ولا يصدق في القضاء؛ لأن الظاهر دخوله على الجماعة، وما في اعتقاده لا يعرفه القاضي، فإن دخل عليه في مسجد أو ظلة أو سقيفة أو دهليز دار ـ لم يحنث؛ لأن ذلك يقع على الدخول المعتاد، وهو الذي يدخل الناس بعضهم على بعض، ولا يكون ذلك إلا في

البيوت، فإن دخل عليه في فسطاط، أو خيمة، أو بيت شعر ـ لم يحنث إلا أن يكون الحالف من أهل البادية؛ لأنهم يسمون ذلك بيتاً، والتعويل في هذا الباب على العرف والعادة.

وقال ابن سماعة عن محمد: إذا حلف لا يدخل على فلان هذه الدار، فدخل الدار وفلان في بيت من الدار ـ لا يحنث؛ وإن كان في صحن الدار يحنث؛ لأنه لا يكون داخلاً عليه إلا إذا شاهده.

ألا ترى أن السقا يدخل دار الأمير، ولا يقال: إنه دخل على الأمير، وفي الأول شاهده، وفي الثاني لم يشاهده، وكذا لو حلف لا يدخل على فلان هذه القرية أنه لا يكون داخلاً عليه إلا إذا دخل في بيته، وتخصيص القرية بمنع وقوع الحنث بالدخول في غيرها.

وقال ابن رستم عن محمد إذا قال: والله لا أدخل على فلان، ولم يذكر بيتاً ولا غيره، فدخل عليه فسطاطاً أو داراً ـ حنث، وهذا محمول على أن من عادة فلان أن يدخل عليه في الفساطيط، وإن دخل عليه في المسجد أو الكعبة أو الحمام ـ لا يحنث؛ لأن المقصود بهذه اليمين الامتناع من الدخول في المواضع التي يكرم الناس بالدخول عليه فيها، وهذا لا يوجد في الحمام والكعبة والمسجد.

قال محمد: ولو دخل على فلان بيته، وهو يريد رجلاً غيره، يزوره ـ لم يحنث؛ لأنه لم يدخل على فلان لما لم يقصده، وإن لم يكن له نية حنث؛ لأنه يكون داخلاً على كل من في الدار فيحنث؛ كمن لا يسلم على رجل، فسلم على جماعة وهو فيهم، ولا نية له.

قال بشر: سمعت أبا يوسف يقول فيمن قال لامرأته: إن دخلت هذه الدار وخرجت منها، فأنت طالق، فاحتملها إنسان وهي كارهة فأدخلها، ثم خرجت من قبل نفسها، ثم دخلتها ولم تخرج ـ وقع الطلاق؛ لأن الواو لا تقتضي الترتيب؛ لأنها للجمع المطلق، ولا عادة في تقدم أحد الشرطين على الآخر، فيتعلق الطلاق بوجودهما من غير مراعاة الترتيب، وكذلك القيام والقعود، والسكوت والكلام، والصوم والإفطار، ونحو ذلك لما قلنا.

ولو قال لها: إن حضت وطهرت فأنت طالق، فطهرت من هذا الحيض، ثم حاضت ـ لم يقع الطلاق حتى تطهر، ولا يقع الطلاق في هذا الموضع حتى يتقدم الحيض الطهر.

وكذلك إذا قال لها: إذا حبلت وولدت وهي حبلى، وكذلك إذا قال: إذا زرعت وحصدت لا بد من تقدم الزرع الحصاد، والحمل الولادة، والحيض الطهر؛ لأن أحد الأمرين يتعقب الآخر عادة، فلزم مراعاة الترتيب بالعادة.

ولو قال لامرأته: إن تزوجتك وطلقتك فعبدي حر ـ ولا نية له، فطلقها واحدة بائنة ثم تزوجها ـ عتق عبده؛ لأنها لا تحتمل التزوج للحال؛ لكونها زوجة له، وتحتمل الطلاق،

فيراعى فيه معنى الجمع المطلق لا الترتيب، ومتى طلقها وتزوجها فقد جمع بينهما، فوجد الشرط.

فَصْلٌ في الحلف على الخروج

وأما الحلف على الخروج: فالخروج هو الانفصال من الحصن إلى العورة على مضادة الدخول، فلا يكون المكث بعد الخروج خروجاً؛ كما لا يكون المكث بعد الدخول دخولاً؛ لانعدام خده وحقيقته، ثم الخروج كما يكون من البلدان والدور والمنازل والبيوت يكون من الأخبية والفساطيط، والخِيَم والسفن لوجود حده؛ كالدخول والخروج من الدور المسكونة أن يخرج الحالف بنفسه ومتاعه وعياله؛ كما إذا حلف لا يسكن، والخروج من البلدان والقرى أن يخرج الحالف ببدنه خاصة.

وهذ يشهد لقول من قال من أصحابنا: إن من حلف لا يسكن في بلد، فخرج بنفسه دون عياله ـ لا يحنث، والتعويل في هذا على العرف، فإن مَنْ خرج من الدار، وأهله ومتاعه فيها ـ لا يعد خارجاً من الدار، ويقال: لم يخرج فلان من الدار إذا كان أهله ومتاعه فيها، ومن خرج من البلد يعد خارجَاً مِن الدار، وإن كان أهله ومتاعه فيها، ومن خرج من البلد يعد خارجاً من الدار، وإن كان أهله ومتاعه فِيه.

وقال هشام: سمعت أبا يوسف قال: إذا قال: والله لا أخرج وهو في بيت من الدار، فخرج إلى صحن الدار ـ لم يحنث؛ لأن الدار والبيت في حكم بقعة واحدة، فالحلف على الخروج المطلق يقتضي الخروج منهما جميعاً، فما لم يوجد لا يحنث، إلا أن تكون نيته ألا يخرج من البيت، فإذا خرج إلى صحن الدار حنث؛ لأنه نوى ما يحتمله لفظه، وهو الانفصال من داخل إلى خارج، وفيه تشديد على نفسه.

فإن قال: نويت الخروج إلى مكة، أو خروجاً من البلد؛ فإنه لا يصدق في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه نوى تخصيص المكان وهو ليس بمذكور، وغير المذكور لا يحتمل نية التخصيص.

وكذلك قال محمد في «الجامع»: لو قال: إن خرجت فعبدي حر، وقال: عنيت به السفر إلى بغداد دون ما سواها ـ لم يدين في القضاء، ولا فيما بينه وبين الله تعالى لما قلنا، وقال هشام: سألت محمداً عن رجل حلف لا يخرج من الري إلى الكوفة، فخرج من الري يريد مكة، وطريقه على الكوفة؟

قال محمد: إن كان حين خرج من الري نوى أن يمر بالكوفة ـ فهو حانث، وإن كان حين خرج من الري نوى ألاَّ يمر بها، ثم بدا له بعدما خرج وصار من الري إلى الموضع الذي

تقصر فيه الصلاة أن يمر بالكوفة، فمر بها ـ لم يحنث؛ لأن النية تعتبر حين الخروج، وفي الفصل الأول وجدت نية الخروج إلى الكوفة؛ لأنه لما نوى أن يخرج إلى مكة ويمر فقد نوى الخروج إلى الكوفة وإلى غيرها؛ فيحنث. وفي الفصل الثاني لم توجد النية وقت الخروج؛ فلا يحنث، وإن كان نيته ألا يخرج إلى الكوفة خاصة ليست إلى غيرها، ثم بدا له الحج فخرج، ونوى أن يمر بالكوفة، قال محمد: هذا لا يحنث فيما بينه وبين الله ـ عز وجل ـ لأنه نوى تخصيص ما في لفظه.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف في رجل قال لامرأته: إن خرجت من هذه الدار إلا إلى المسجد فأنت طالق، فخرجت تريد المسجد، ثم بدا لها فذهبت إلى غير المسجد ـ لم تطلق؛ لأنه جعل الخروج إلى المسجد مستثنى من اليمين، ولما خرجت تريد المسجد، فقد تحقق الخروج إلى المسجد، فوجد الخروج المستثنى فبعد ذلك، وإن قصدت غير المسجد، لكن لا يوجد الخروج، بل المكث في الخارج، وأنه ليس بخروج لعدم حده؛ فلا يحنث.

وقال عمر بن أسد: سألت محمداً عن رجل حلف ليخرجن من البلدة،ما الخروج؟ قال: إذا جعل البيوت خلف ظهره؛ لأن من حصل في هذه المواضع جاز له القصر، ولا يجوز له القصر إلا بالخروج من البلد، فعلم أنه خرج من البلد، قال عمر: سألت محمداً عن رجل قال لامرأته: إن خرجت في غير حق فأنت طالق، فخرجت في جنازة والدها أو أخ ـ لا تطلق، وكذلك كل ذي رحم محرم، وكذلك خروجها إلى العرس، أو خروجها فيما يجب عليها؛ لأن الحق المذكور في هذا الموضع لا يراد به الواجب عادة، وإنما يراد به المباح الذي لا مأثم فيه.

ولو قال لها: إن خرجت من هذه الدار فأنت طالق، فخرجت منها من الباب أي باب كان، ومن أي موضع كان من فوق حائط أو سطح أو نقب ـ حنث؛ لوجود الشرط وهو الخروج من الدار.

ولو قال: إن خرجت من باب هذه الدار، فخرجت من أي باب قال من الباب القديم أو الحادث بعد اليمين ـ حنث؛ لوجود الشرط وهو الخروج من باب الدار، ولا يحنث بالخروج من السطح أو فوق الحائط أو النقب؛ لعدم الشرط. ولو عين باباً في اليمين يتعين ولا يحنث بالخروج من غيره؛ لأن التعيين مقيد في الجملة فيعتبر. ولو قال: إن خرجت من هذه الدار إلا في أمر كذا، فهذا وقوله: إلا بإذني واحد، وسنذكره إن شاء الله تعالى.

ولو قال: إن خرجت من هذه الدار مع فلان فأنت طالق، فخرجت وحدها أو مع فلان آخر، ثم خرج فلان ولحقها ـ لم يحنث، لأن كلمة «مع» للقران فيقتضي مقارنتها في الخروج ولم يوجد؛ لأن المكث بعد الخروج ليس بخروج لانعدام حده، ولو قال: إن خرجت من هذه

الدار فأنت طالق، فصعدت الصحراء إلى بيت علو، أو كنيف شارع إلى الطريق الأعظم ـ لا يحنث، لأن هذا في العرف لا يسمى خروجاً من الدار.

ولو حلف لا يخرج من هذه الدار، فخرج منها ماشياً أو راكباً أو، أخرجه رجل بأمره أو بغير أمره، أو أخرج إحدى رجليه ـ فالجواب فيه كالجواب في الدخول وقد ذكرناه.

ولو حلف لا يخرج إلى مكة، فخرج من بلده يريد مكة ـ حنث؛ لأن خروجه من بيته هو انفصال من داخل بلدة إلى خارجه على نية الحج وقد وجد، وقد ذكرنا تفسير خروجه من بلده وهو أن يجعل بيوت بلده خلف ظهره، ولو قال: لا آتي مكة فخرج إليها لا يحنث ما لم يدخلها؛ لأن إتيان الشيء هو الوصول إليه، ولو قال: لا يذهب إلى مكة فلا رواية فيه.

واختلف المشايخ: قال بعضهم: هو والخروج سواء، وقال بعضهم: هو والإتيان سواء، ولو قال: أنت طالق إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني أو بأمري أو برضاي أو بعلمي، أو قال: إن خرجت من هذه الدار بغير إذني أو أمري أو رضائي أو علمي ـ فهو على كل مرة عندهم جميعاً، وههنا ثلاث مسائل: **(إحداها)**: هذه. **(والثانية)**: أن يقول: أنت طالق إن خرجت من هذه الدار حتى آذن لك أو آمر أو أرضى أو أعلم. **(والثالثة)**: أن يقول: أنت طالق إن خرجت من هذه الدار إلا أن آذن لك أو آمر، أو أعلم أو أرضى.

أما المسألة الأولى: فالجواب ما ذكرنا أن ذلك يقع على الإذن في كل مرة، حتى لو أذن لها مرة فخرجت ثم عادت، ثم خرجت بغير إذن ـ حنث.

وكذلك لو أذن لها مرة، فقبل أن يخرج نهاها عن الخروج، ثم خرجت بعد ذلك ـ يحنث، وإنما كان كذلك؛ لأنه جعل كل خروج شرطاً لوقوع الطلاق، واستثنى خروجاً موصوفاً بكونه ملتصقاً بالإذن؛ لأن الباء في قوله: إلا بإذني حرف إلصاق، هكذا قال أهل اللغة، ولا بد من شيئين يلتصقان بآلة الإلصاق؛ كما في قولك: كتبت بالقلم، وضربت بالسيف؛ التصق الضرب بالسيف والكتابة بالقلم، وليس ههنا شيء مظهر يلتصق به الإذن، فلا بد من أن يضمر؛ كما في قوله: بسم الله؛ أنه يضمر فيه: أبتدىء.

وفي باب الحلف قوله: بالله لأفعلن كذا؛ أنه يضمر فيه أقسم؛ لتكون الباء ملصقة للاسم بقوله: ابتدىء، واسم الله في باب الحلف بقوله: أقسم بالله، ولا بد لكل مضمر من دليل عليه؛ إما حال وإما لفظ مذكور؛ لأن الوصول إلى ما خفي غير ممكن إلا بواسطة الحال، ولا حال ههنا يدل على إضمار شيء فأضمرنا ما دل عليه اللفظ المذكور في صدر الكلام، وهو قوله: إن خرجت، وليس ذلك إلا الخروج، فصار تقدير الكلام: إن خرج فلان من هذه الدار خروجاً إلا خروجاً بإذني، والمصدر الأول في موضع النفي فيعم، فيصح استثناء الثاني منه،

لأنه بعض المستثنى منه، وهو خروج موصوف بصفة الالتصاق بالإذن، فقد نفى كل خروج، واستثنى خروجاً موصوفاً بكونه ملتصقاً بالإذن، فبقي كل خروج غير موصوف بهذه الصفة تحت المستثنى منه، وهو الخروج العالم الذي هو شرط وقوع الطلاق، فإذا وجد خروج اتصل به الإذن لم يكن شرطاً لوقوع الطلاق، وإذا وجد خروج غير متصل به الإذن ـ كان شرطاً لوقوع الطلاق؛ كما إذا قال لها: أنت طالق إن خرجت من هذه الدار إلا بملحفة؛ أن كل خروج يوصف بهذه الصفة وهو أن يكون بملحفة يكون مستثنى من اليمين فلا يحنث به، وكل خروج لا يكون بهذه الصفة يبقى تحت عموم اسم الخروج، فيحنث به؛ كذا هذا.

فإن أراد بقوله: إلا بإذني مرة واحدة ـ يدين فيما بينه وبين الله تعالى، وفي الفضاء أيضاً في قول أبي حنيفة ومحمد وإحدى الروايتين عن أبي يوسف، وروى أيضاً عنه أنه لا يدين في القضاء؛ لأنه نوى خلاف الظاهر؛ لأن ظاهر هذا الكلام يقتضي تكرار الإذن في كل مرة لما بينا.

وجه ظاهر الرواية أن تكرار الإذن ما ثبت بظاهر اللفظ، وإنما ثبت بإضمار الخروج، فإذا نوى مرة واحدة فقد نوى ما يقتضيه ظاهر كلامه فيصدق، ثم في قوله: إلا بإذني لو أراد الخروج لا يحنث، وتقدر المرأة على الخروج في كل وقت من غير حنث، فالحيلة فيه أن يقول الزوج لها: أذنت لك أبداً، أو أذنت لك الدهر كله أو كلما شئت الخروج؛ فقد أذنت لك.

وكذلك لو قال لها: أذنت لك عشرة أيام، فدخلت مراراً في العشرة ـ لا يحنث، فلو أنه أذن لها إذناً عاماً، ثم نهاها عن الخروج ـ هل يعمل نهيه، قال محمد: يعمل نهيه ويبطل إذنه، حتى أنها لو خرجت بعد ذلك بغير إذنه ـ يحنث، وقال أبو يوسف: لا يعمل فيه نهيه ورجوعه عن الإذن.

وجه قول محمد: أنه لو أذن لها مرة ثم نهاها ـ صح نهيه، حتى لو خرجت بعد النهي يحنث، فكذا إذا أذن لها في كل مرة وجب أن يعمل نهيه ويرتفع الإذن بالنهي.

وجه قول أبي يوسف: أن الإذن الموجود على طريق العموم في الخرجات كلها مما يبطل الشرط؛ لأن شرط وقوع الطلاق الخروج الذي ليس بموصوف بكونه ملتصقاً بالإذن، وهذا لا يتصور بعد الإذن العام؛ لأن كل خروج يوجد بعده لا يوجد إلا ملتصقاً بالإذن، فخرج الشرط من أن يكون متصور الوجود، ولا بقاء لليمين بدون الشرط؛ كما لا بقاء لها بدون الجزاء؛ لأنها تتركب من الشرط والجزاء، فلم يبق اليمين، فوجد النهي العام ولا يمين فلم يعمل، بخلاف الإذن الخاص بمرة واحدة ثم النهي عنها؛ لأن هناك بالإذن بالخروج مرة لم ترتفع اليمين فجاء النهي واليمين باقية؛ فصح النهي.

وأما المسألة الثانية: فجوابها أن ذلك على الإذن مرة واحدة، حتى لو أذن لها مرة فخرجت ثم عادت، ثم خرجت بغير إذن ـ لا يحنث، وكذا إذا أذن لها مرة ثم نهاها قبل أن تخرج، ثم خرجت بعد ذلك ـ لأن كلمة (حتى) كلمة غاية وهي بمعنى إلى، وكلمة (إلى) كلمة انتهاء الغاية؛ فكذا كلمة (حتى).

ألا ترى أنه لا فرق بين قوله: حتى آذن، وبين قوله: إلى أن آذن، ومعنى قوله: حتى أن آذن، وكلمة (أن) مضمرة؛ لأن (حتى)، لما كانت من عوامل الأسماء، وما كان من عوامل الأسماء لا يدخل الأفعال البتة، فلم يكن بد من إضمار (أن)؛ لتصير هي بالفعل الذي هو صلتها بمنزلة المصدر، تقول: أحب أن تقوم، أي: أحب قيامك، فيكون قوله: حتى آذن، أي: حتى إذني، وهو قوله: إلى إذني؛ ولهذا أدخلوا كلمة (أن) بعد إلى، فقالوا: إلى أن آذن، إلا أن هناك اعتادوا الإظهار مع إلى، وهٰهنا مع «حتى» اعتادوا الإضمار، وإذا كان كذلك صار وجود الإذن منه غاية لحظر الخروج، والمضروب له الغاية ينتهي عند وجود الغاية، فينتهي حظر الخروج، ومنعه باليمين عند وجود الإذن مرة واحدة، بخلاف الأول، فإن أراد بقوله: حتى آذن في كل مرة فهو على ما نوى في قولهم جميعاً، ويجعل حتى مجازاً عن (إلى)؛ لوجود معنى الانتهاء في الاستثناء على ما بينا، وفيه تشديد على نفسه فيصدق.

وأما المسألة الثالثة: فلا يجوز فيها، فالجواب في قوله: (حتى آذن) في قول العامة، وقال الفراء: الجواب فيها كالجواب في قوله: إلا بإذني.

وجه قوله أن كلمة: (إلا) استثناء، فلا بد من تقديم المستثنى منه عليها وتأخير المستثنى عنها وأن مع الفعل المستقبل بمنزلة المصدر على ما مر، فصار تقدير الكلام: إن خرجت من الدار إلا خروجاً بإذني، وهذا ليس بكلام مستقيم، فلا بد من إدراج حتى يصح الكلام فندرج الباء، ويجعل معناه إلا خروجاً بإذني، وإسقاط الباء في اللفظ مع ثبوتها في التقدير جائز في اللغة، كما روي عن رؤبة بن العجاج أنه قيل له كيف أصبحت فقال: خير عافاك الله، أي: بخير، وكذا يحذفون الباء في القسم، فيقولون: الله مكان قولهم: بالله، وإنما اختلفوا في الخفض والنصب، وإذا كان هذا جائزاً أدرجت لضرورة تصحيح الكلام.

والدليل عليه قوله تعالى ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب:٥٣] أي: إلا بإذن لكم حتى كان محتاجاً إلى الإذن في كل مرة، فكذا فيما نحن فيه.

ولنا: أن هذا الكلام لما لم يكن بنفسه صحيحاً لما قاله الفراء، ولا بد من القول بتصحيحه، ولكن تصحيحه على التقدير الذي قاله الفراء، وأمكن تصحيحه أيضاً بجعله «إلا» بمعنى «حتى»، و«إلى»؛ لأن كلمة «إلا» كلمة استثناء، وما وراء كلمة الاستثناء وهو المستثنى منه ينتهي عند كلمة الاستثناء، وعند وجود المستثنى، فصارت كلمة الاستثناء على هذا التقدير للغاية، فأقيم مقام الغاية، فصار كأنه قال: إن خرجت من هذه الدار إلى إذني أو حتى إذني،

وهذا أولى مما قاله الفراء؛ لأن تصحيح الكلام بجعل كلمة قائمة مقام أُخرى أولى من التصحيح بطريق الإضمار؛ لأن جعل الكلمة قائمة مقام أُخرى؛ وإن كان فيه ضرب تغيير، لكن التغيير تصرف في الوصف، والإضمار إثبات أصل الكلام، والتصرف في الوصف بالتغيير والتبديل أولى من إثبات الأصل بلا شك، فكان هذا أولى، على أن فيما قاله إضمار شيئين: أحدهما الباء، والآخر الجالب للباء. وهو قوله إلا خروجاً، وليس فيما ذهبنا إليه إدراج شيء، بل إقامة ما فيه معنى الغاية مقام الغاية، ولا شك أن هذا أدون، فكان التصحيح به أولى؛ ولهذا كان معنى قوله تعالى: ﴿لاَ يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ١١٠]، أي: إلى أن تقطع قلوبهم، والله ـ عز وجل ـ أعلم، أي إلى وقت تقطع قلوبهم وهو حالة الموت، وفي قوله ـ عز وجل: ﴿إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣] إنما احتيج إلى الإذن في كل مرة لا بمقتضى اللفظ، بل بدليل آخر وهو أن دخول دار الغير بغير إذنه حرام؛ ألا يرى أنه قال ـ عز وجل ـ في آخر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، ومعنى الأذى موجود في كل ساعة، فشرط الإذن في كل مرة، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فإن قال: إلا بإذن فلان، فمات المحلوف على إذنه ـ بطلت اليمين عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف هي على حالها، وهذا فرع اختلافهم فيمن حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز، وليس في الكوز ماء؛ أنه لا تنعقد اليمين في قول أبي حنيفة ومحمد.

وعند أبي يوسف: تنعقد؛ بناء على أصل ذكرناه فيما تقدم أن تصور وجود المحلوف عليه حقيقة في المستقبل ـ شرط انعقاد اليمين، وبقاؤه متصور الوجود حقيقة ـ شرط بقاء اليمين عندهما، وعنده: ليس بشرط، فإن أذن لها بالخروج من حيث لا تسمع، فخرجت بغير الإذن يحنث عند أبي حنيفة ومحمد، ولا يحنث عند أبي يوسف.

وجه قوله إن الإذن يتعلق بالإذن؛ لأنه كلامه وقد وجد، فأما السماع فإنما يتعلق بالمأذون، فلا يعتبر لوجود الإذن؛ كما لو وقع الإذن بحيث يجوز أن تسمع وهي نائمة؛ لأنه كلامه، ولأن شرط الحنث خروج غير مأذون فيه مطلقاً، وهذا مأذون فيه من وجه؛ لوجود كلام الإذن، فلم يوجد شرط الحنث؛ ولأن المقصود من الاذن ألا تخرج وهو كاره، وقد زالت الكراهة بقوله: أذنت وإن لم تسمع، ولهما. أن الإذن إعلام، قال الله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٣]. أي: إعلام.

وقوله: أذنت لك بحيث لا تسمع لا يكون إعلاماً، فلا يكون إذناً، فلم يوجد خروج مأذون فيه، فلم يوجد الخروج المستثنى؛ فيحنث؛ ولأن هذه اليمين اشتملت على الحظر والإطلاق، فإن قوله: إن خرجت من هذه الدار يجري مجرى الحظر والمنع، وقوله: إلا بإذني يجري مجرى الإطلاق، وحكم الحظر والإطلاق من الشارع والشرائع لا تثبت بدون البلوغ؛ كذا من الحالف.

ألا ترى أنه قيل في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [المائدة: ٩٣]؛ أنه نزل في قوم شربوا الخمر بعد نزول تحريم الخمر قبل علمهم به.

وذكر محمد في «الزيادات»: أن الوكيل لا يصير وكيلاً قبل علمه بالوكالة حتى يقف تصرفه على إجازة الموكل، والتوكيل إذن وإطلاق، ولهما أن الإذن إعلام قال الله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾، أي: إعلام، وقوله: أذنت لك بحيث لا تسمع لا يكون إعلاماً، فلا يكون إذناً؛ فلم يوجد خروج مأذون فيه، فلم يوجد الخروج المستثنى؛ فيحنث؛ ولأن الخروج مذكور في محل النفي، فيعم كل خروج إلا الخروج المستثنى، وهو الخروج المأذون فيه مطلقاً، وهو أن يكون مأذوناً فيه من كل وجه ولم يوجد، فلم يكن هذا خروجاً مستثنى، فبقي داخلاً تحت عموم الخروج فيحنث، بخلاف ما إذا ما كانت نائمة فأذن لها بحيث يجوز أن تسمع؛ لأن مثل هذا يعد سماعاً عرفاً وعادة؛ كما إذا أذن لها وهي تسمع إلا أنها غافلة. مسألتنا مفروضة فيما إذا أذن لها من حيث لا تسمع عادة، ومثل هذا لا يعد سماعاً في العرف فهو الفرق بين الفصلين.

وقيل: إن النائم يسمع؛ لأن ذلك بوصول الصوت إلى صماخ أذنه، والنوم لا يمنع منه، وإنما يمنع من فهم المسموع، فصار كما لو كلمه وهو يقظان لكنه غافل.

وحكى ابن شجاع؛ أنه لا خلاف في هذه المسألة أنه لا يحنث؛ لأنه قد عقد على نفسه بالإذن وقد أذن. قال: وإنما الخلاف بينهم في الأمر. وروى نصر بن يحيى عن أبي مطيع عن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف، إلا أن أبا سليمان حكى الخلاف في الإذن، والله - عز وجل - أعلم.

وقال ابن سماعة عن محمد: لو أن رجلاً قال لعبده: إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني فأنت حر، ثم قال له: أطع فلاناً في جميع ما يأمرك به، فأمره فلان بالخروج، فخرج - فالمولى حانث؛ لوجود شرط الحنث، وهو الخروج بغير إذن المولى؛ لأن المولى لم يأذن له بالخروج وإنما أمره بطاعة فلان.

وكذلك لو قال المولى لرجل: إئذن له في الخروج، فأذن له الرجل فخرج؛ لأنه لم يأذن له بالخروج، وإنما أمر فلاناً بالإذن، وكذلك لو قال له: قل: يا فلان مولاك قد أذن لك في الخروج، فقال له فخرج - فإن المولى حانث؛ لأنه لم يأذن له، وإنما أمر فلاناً بالإذن.

ولو قال المولى لعبده بعد يمينه: ما أمرك به فلان فقد أمرتك به، فأمره الرجل بالخروج، فخرج - فالمولى حانث؛ لأن مقصود المولى من هذا أنه لا يخرج إلا برضاه، فإذا

قال: ما أمرك به فلان فقد أمرتك به، فهو لا يعلم أن فلاناً يأمره بالخروج، والرضا بالشيء بدون العلم به لا يتصور، فلم يعلم كون هذا الخروج مرضياً به، فلم يعلم كونه مستثنى؛ فبقي تحت المستثنى منه.

ولو قال المولى للرجل: قد أذنت له في الخروج، فأخبر الرجل به العبد ـ لم يحنث المولى؛ لأن الإذن من المولى قد وجد، إلا أنه لم يبلغ العبد فإذا أخبره به فقد بلغه، فلا يحنث.

ولو قال لامرأته: إن خرجت إلا بإذني، ثم قال لها: إن بعت خادمك فقد أذنت لك ـ لم يكن منه هذا إذناً؛ لأنه مخاطرة يجوز أن تبيع، ويجوز ألا تبيع فلا يعد ذلك رضا.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف: إذا قال لها: إن خرجت إلا بأمري، فالأمر على أن يأمرها ويسمعها، أو يرسل بذلك رسوله إليها، فإن أشهد قوماً أنه قد أمرها ثم خرجت ـ فهو حانث، فقد فرق أبو يوسف بين الأمر وبين الإذن حيث لم يشترط في الإذن إسماعها وإرسال الرسول به، وشرط ذلك في الأمر.

ووجه الفرق له أن حكم الأمر لا يتوجه على المأمور بدون العلم به؛ كما في أمر الشرع، والمقصود من الإذن هو الرضا، وهو ألا تخرج مع كراهته، وهذا يحصل بنفس الإذن بدون العلم به.

قال محمد: ولو غضبت وتهيأت للخروج فقال: دعوها تخرج ولا نية له ـ فلا يكون هذا إذناً، إلا أن ينوي الإذن؛ لأن قوله: دعوها ليس بإذن نصاً، بل هو أمر بترك التعرض لها، وذلك بألا تمنع من الخروج، أو بتخلية سبيلها؛ فلا يحصل إذناً بدون النية.

ولو قال لها في غضبه: اخرجي ولا نية له كان على الإذن؛ لأنه نص على الأمر إلا أن ينوي به اخرجي حتى تطلقي، فيكون تهديداً، والأمر يحتمل التهديد؛ كما في أمر الشرع، قال الله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:٤٠]، فإذا نوى التهديد وفيه تشديد عليه ـ صحت نيته.

ولو قال: عبده حر إن دخل هذه الدار، إلا أن نسي فدخلها ناسياً، ثم دخل بعد ذلك ذاكراً ـ لم يحنث، وهذا على ما ذكرنا من قول العامة في قوله: أنت طالق إن خرجت من هذه الدار، إلا أن آذن لك أن قوله: إلا أن لانتهاء الغاية بمنزلة قوله: حتى، فلما دخلها ناسياً فقد انتهت اليمين، فلا يتصور الحنث بدخول هذه الدار بهذه اليمين بحال.

ولو قال: إن دخل هذه الدار إلا ناسياً، فدخلها ناسياً ثم دخلها ذاكراً ـ حنث؛ لأنه عقد يمينه على كل دخول، وحظر على نفسه ومنعها منه، واستثنى منه دخولاً بصفة، وهو أنه يكون عن نسيان، فبقي ما سواه داخلاً تحت اليمين؛ فيحنث به.

وقال ابن سماعة عن محمد في رجل قال: عبدي حر إن دخلت هذه الدار دخلة، إلا أن يأمرني فلان فأمره فلان مرة واحدة؛ فإنه لا يحنث إن دخل هذه الدخلة ولا بعدها، وقد سقطت اليمين، وهذا على أن الأمر واحد لما ذكرنا أن (إلا أن) لانتهاء الغاية كـ«حتى»، فإذا وجد الأمر مرة واحدة انحلت اليمين.

ولو قال: إن دخلت هذه الدار دخلة إلا أن يأمرني بها فلان، فأمره فدخل، ثم دخل بعد ذلك بغير أمره ـ فإنه يحنث، ولا بد هٰهنا من الأمر في كل مرة؛ لأنه وصل الأمر بالدخلة بحرف الوصل وهي حرف الباء، فلا بد من الأمر في كل دخلة؛ كما لو قال: إلا بأمر فلان.

قال هشام عن محمد في رجل حلف لا تخرج امرأته إلا بعلمه، فأذن لها أن تخرج، فخرجت بعد ذلك وهو لا يعلم ـ فهو جائز؛ لأن قوله: إلا بعلمي، أي: إلا بإذني، وقد خرجت فكان خروجاً مستثنى؛ فلا يحنث، وإذا حلف رجل على زوجته، أو مولى على عبده ألا يخرج من داره إلا بإذنه، أو سلطان حلف رجلاً ألا يخرج من كورة إلا بإذنه، ثم بانت المرأة من الزوج، أو خرج العبد من ملك المولى، أو عزل السلطان عن عمله؛ فكان الخروج بغير إذن من واحد منهم ـ فلا حنث على الحالف، وتقع اليمين على الحال التي تملك الحالف فيها الإذن، فإن زالت تلك الحالة سقطت اليمين، وإنما كان كذلك؛ لأن غرض المستحلف من ذلك تنفيذ ولايته، وهو ألا يخرج من له عليه ولاية إلا بأمره، فيتقيد بحال قيام الولاية، فإذا زالت زالت اليمين، فإن عادت المرأة إلى ملك الزوج، أو العبد إلى ملك المولى، أو أعيد السلطان إلى ولايته ـ لا تعد اليمين، لأنها قد سقطت لما بينا، فلا تحتمل العود.

وكذلك الغريم إذا حلف المطلوب ألا يخرج من بلده إلا بإذنه ـ فاليمين مقيدة بحال قيام الدين، فإن قضاه المطلوب، أو أبرأ الطالب سقطت اليمين، فإن عاد عليه ذلك الدين أو غيره لم تعد اليمين، لأن غرض المستحلف ألا يخرج لأجل ذلك الدين الذي له عليه وقت الحلف، فإذا أسقط ذلك بطل اليمين؛ فلا يحتمل العود.

وعلى هذا قالوا في عامل استحلف رجلاً أن يرفع إليه كل من علم به من فاسق، أو داعر، أو سارق في محلته، ولم يعلم من ذلك حتى عزل العامل عن عمله، ثم علم ـ فليس عليه أن يرفعه، وقد خرج عن يمينه وبطلت عنه؛ لأنها تقيدت بحال عمله بدلالة الغرض؛ لأن غرض العامل أن يرفع إليه ما دام والياً، فإذا زالت ولايته ارتفعت اليمين، فإن عاد العامل عاملاً بعد عزله ـ لم يكن عليه أيضاً أن يرفع ذلك إليه؛ لأن اليمين قد بطلت، فلا تعود، سواء عاد عاملاً بعد ذلك أو لم يعد.

ولو كان الحالف علم ببعض ما استحلف عليه، فأخر رفع ذلك حتى عزل العامل ـ حنث في يمينه، ولم ينفعه رفع ذلك إليه بعد عزله؛ لأن الرفع تقيد بحال قيام الولاية، فإذا زالت الولاية فقد فات شرط البر.

قال محمد في «الزيادات»: إلا أن يعني أن يرفع إليهم على كل حال في السلطان وغيره، وأدينه فيما بينه وبين الله ـ عز وجل ـ وفي القضاء؛ لأنه نوى ظاهر كلامه وهو العموم، فيصدق ديانة وقضاء.

وقال محمد في «الزيادات»: إذا حلف ألا تخرج امرأته عن هذه الدار ولا عبده، فبانت منه، أو خرج العبد عن ملكه، ثم خرجت ـ حنث، ولا يتقيد بحال قيام الزوجية والملك؛ لانعدام دلالة التقييد، وهي قوله: إلا بإذنه، فيعمل بعموم اللفظ، فإن عنى به ما دامت امرأته يدين فيما بينه وبين الله ـ عز وجل ـ لأنه عنى ما يحتمله لفظ ويدين في القضاء؛ لأنه نوى تخصيص العموم وأنه خلاف الظاهر.

وكذلك من طولب بحق، فحلف ألا يخرج من دار مطالبه ـ حنث بالخروج، زال ذلك الحق أو لم يزل لما قلنا.

وإن أرادت المرأة أن تخرج، وقد أخذت في ذلك أو العبد، أو أراد الرجل، أن يضرب عبده، وقد نهض لذلك، فقال: أنت طالق إن خرجت، أو قال المولى: أنت حر إن خرجت، أو قال رجل للضارب: عبدي حر إن ضربته، فكفوا عن ذلك، فقد سقطت اليمين، حتى لو خرج المحلوف عليه بعد ذلك، أو ضرب الرجل عبده ـ لا يحنث الحالف، لأن غرضه من هذه اليمين المنع من الخروج في الحال، أو الضرب، فتقيدت بالحال بدلالة الغرض، فتزول اليمين بزوال الحالف، فلا يتصور الحنث بالخروج بعد ذلك، وهذه من مسائل يمين الفور، ونظائرها تأتي إن شاء تعالى في مواضعها.

فَصْلٌ في الحالف على الكلام

وأما الحالف على الكلام: فالمحلوف عليه، وهو الكلام: قد يكون مؤبداً، وقد يكون مطلقاً، وقد يكون مؤقتاً، أما المؤبد: فهو أن يحلف ألا يكلم فلاناً أبداً فهو على الأبد لا شك فيه؛ لأنه نص عليه.

وأما المطلق: فهو أن يحلف أن يكلم فلاناً، ولا يذكر الأبد، وهذا أيضاً على الأبد، حتى لو كلمه في أي وقت كلمه في ليل أو نهار، وفي أي مكان كان، وعلى أي حال ـ حنث؛ لأنه منع نفسه من كلام فلان؛ ليبقى الكلام من قبله على العدم، ولا يتحقق العدم إلا بالامتناع من الكلام في جميع العمر، فإن نوى شيئاً دون شيء؛ بأن نوى يوماً أو وقتاً، أو بلداً أو منزلاً ـ لا يدين في القضاء، ولا فيما بينه وبين الله ـ عز وجل ـ لأنه نوى تخصيص ما ليس بملفوظ، فلا يصدق رأساً، ولا يحنث حتى يكون منه كلام مستأنف بعد اليمين، فينقطع عنها، فإن كان موصولاً لم تحنث؛ بأن قال: إن كلمتك فأنت طالق فاذهبي أو فقومي، فلا يحنث بقوله:

فاذهبي أو فقومي؛ كذا قال أبو يوسف؛ لأنه متصل باليمين؛ وهذا لأن قوله: لا أكلم، أو إن كلمتك يقع على الكلام المقصود باليمين، وهو ما يستأنف بعد تمام الكلام الأول. وقوله: فاذهبي أو فقومي، وإن كان كلاماً حقيقة فليس بمقصود باليمين؛ فلا يحنث به؛ ولأنه لما ذكره بحرف العطف دل أنه ليس بكلام مبتدأ، وكذا إذا قال: واذهبي لما قلنا، فإن أراد به كلاماً مستأنفاً يصدق؛ لأنه كلام حقيقة، وفيه تشديد على نفسه، وإن أراد بقوله: فاذهبي الطلاق؛ فإنها تطلق بقوله: فاذهبي؛ لأنه من كنايات الطلاق، ويقع عليها تطليقة أُخرى باليمين؛ لأنه لما نوى به الطلاق فقد صار كلاماً مبتدأ؛ فيحنث به، وإن كان في الحال التي حلف ما يدل على تخصيص اليمين كانت خاصة؛ بأن قال له رجل: كلم لي زيداً اليوم في كذا، فيقول: والله لا أكلمه ـ يقع هذا على اليوم دون غيره بدلالة الحال.

وعلى هذا قالوا: لو قال: إئتني اليوم، فقال: امرأتي طالق إن أتيتك ـ فهذا على اليوم، وكذا إذا قال: إئتني في منزلي، فحلف بالطلاق لا يأتيه ـ فهو على المنزل، وهذا إذا لم يطل الكلام بين دلالة التخصيص وبين اليمين، فإن طال كانت اليمين على الأبد.

فإن قال: لم لا تلقني في المنزل، وقد أسأت في تركك لقائي، وقد أتيتك غير مرة فلم ألقك، فقال الآخر: امرأته طالق إن أتاك ـ فهذا على الأبد، وعلى كل منزل؛ لأن الكلام كثير فيما بين ابتدائه بذكر المنزل، وبين المنزل وبين الحلف؛ فانقطعت اليمين عنه وصارت يميناً مبتدأة، فإن نوى هذا الإتيان في المنزل دين فيما بينه وبين الله تعالى، ولم يدين في القضاء؛ لأنه يحتمله كلامه، لكنه خلاف الظاهر، ولو صلى الحالف خلف المحلوف عليه فسها الإمام، فسبح به الحالف، أو فتح عليه بالقراءة ـ لم يحنث؛ لأن هذا لا يسمى كلاماً في العرف، وإن كان كلاماً في الحقيقة، ألا ترى أن الكلام العرفي يبطل الصلاة، وهذا لا يبطلها.

وقد قالوا فيمن حلف لا يتكلم، فصلى أن القياس أن يحنث؛ لأن التكبير والقراءة كلام حقيقة، وفي الاستحسان لا يحنث، لأنه لا يسمى كلاماً عرفاً؛ ألا ترى أنهم يقولون: فلان لا يتكلم في صلاته، وإن كان قد قرأ فيها، ولو قرأ القرآن خارج الصلاة يحنث؛ لأنه يتكلم حقيقة.

وقيل: هذا إذا كان الحالف من العرب، فإن كان الحالف من العجم، أو كان لسانه غير لسان العرب ـ لا يحنث، سواء قرأ في الصلاة أو خارج الصلاة؛ لأنه لا يعد متكلماً، ولو سبح تسبيحة، أو كبر أو هلل خارج الصلاة ـ يحنث عندنا، وعند الشافعي: لا يحنث، والصحيح قولنا؛ لأنه وجد الكلام حقيقة، إلا أنا تركنا الحقيقة حالة الصلاة بالعرف، ولا عرف خارج الصلاة.

وقيل: هذا في عرفهم، فأما في عرفنا فلا يحنث خارج الصلاة أيضاً؛ لأنه لا يسمى كلاماً في الحالين جميعاً.

ولو فتح عليه في غير الصلاة حنث؛ لأنه كلام حقيقة، إلا أنه ترك الحقيقة في الصلاة للعرف، فإن كان الإمام هو الحالف والمحلوف عليه خلفه، فسلم ـ لم يحنث بالتسليمة الأولى، وإن كان على يمينه ونواه؛ لأنه في الصلاة، وسلام الصلاة لا يعد كلاماً؛ كتكبيرها والقراءة فيها.

ألا ترى أنه لا يفسد الصلاة، ولو كان من كلام الناس لكان مفسداً، وإن كان على يساره فنواه ـ اختلف المشايخ فيه قد قال بعضهم: يحنث، وقال بعضهم: لا يحنث، وإن كان المقتدي هو الحالف، فكذلك في قول أبي حنيفة وأبي يوسف، بناء على أن المقتدي لا يصير خارجاً عن الصلاة بسلام الإمام عندهما، وعند محمد: يحنث؛ لأنه خارج عن صلاته بسلام الإمام عنده، فقد تكلم كلاماً خارج الصلاة؛ فيحنث، ولو مر الحالف على جماعة فيهم المحلوف عليه، فسلم عليهم ـ حنث؛ لأنه كلم جماعتهم بالسلام، فإن نوى القوم دونه لم يحنث فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن ذكر الكل على إرادة البعض جائز، ولا يدين في القضاء، لأنه خلاف الظاهر. ولو نبه الحالف المحلوف عليه من النوم ـ حنث، وإن لم ينتبه؛ لأن الصوت يصل إلى سمع النائم لكنه لا يفهم، فصار كما لو كلمه وهو غافل؛ ولأن مثل هذا يسمى كلاماً في العرف كتكلم الغافل فيحنث، ولو دق عليه الباب فقال: من هذا، أو من أنت؟ ـ حنث؛ لأنه كلمه بالاستفهام.

ولو كان في مكانين فدعاه أو كلمه، فإن كان ذلك بحيث يسمع مثله لو أصغى إليه؛ فإنه يحنث وإن لم يسمعه، وإن كان في موضع لا يسمع في مثله عادة، فإن أصغى إليه لبعد ما بينهما ـ لم يحدث؛ لأن الموضع إذا كان قريباً بحيث يسمع مثله عادة يسمى مكلما إياه لما ذكرناه، وإن لم يسمع لعارض، وليس كذلك إذا كان بعيداً؛ ولأنه إذا كان قريباً يحمل على أنه وصل الصوت إلى سمعه، لكنه لم يفهمه؛ فأشبه الغافل، وإذا كان بعيداً لا يصل إليه رأساً.

وقالوا: فيمن حلف لا يكلم إنساناً فكلم غيره، وهو يقصد أن يسمعه ـ لم يحنث؛ لأن مثل هذا لا يسمى مكلماً إياه إذا لم يقصده بالكلام، ولو حلف لا يكلم امرأته، فدخل داره وليس فيها غيرها، فقال: من وضع هذا، أو أين هذا؟ ـ حنث؛ لأنه كلمها حيث استفهم، وليس هناك غيرها؛ لئلا يكون لاغياً، فإن كان في الدار غيرها لم يحنث؛ لجواز أنه استفهم غيرها.

فإن قال: ليت شعري من وضع هذا ـ لم يحنث؛ لأنه لم يكلمها، وإنما كلم نفسه، ولو حلف لا يكلم فلاناً فكتب إليه كتاباً، فانتهى الكتاب إليه، أو أرسل إليه رسولاً فبلغ الرسالة إليه ـ لا يحنث؛ لأن الكتابة لا تسمى كلاماً وكذا الرسالة.

أما الموقت فنوعان: معين، ومبهم:

أما المعين: فنحو أن يحلف الرجل بالليل لا يكلم فلاناً يوماً، فيحنث بكلامه من حين حلف إلى أن تغيب الشمس من الغد، فيدخل في يمينه بقية الليل، حتى لو كلمه فيما بقي من الليل أو في الغد ـ يحنث؛ لأن قوله: لا أكلم فلاناً يقع على الأبد، ويقتضي منع نفسه عن كلام فلان أبداً، لولا قوله: يوماً، فكان قوله: يوماً لإخراج ما وراءه عن اليمين، فيبقى زمان ما بعد اليمين بلا فصل داخلاً تحتها، فيدخل فيها بقية تلك الليلة.

وكذلك لو حلف بالنهار لا يكلمه ليلة؛ أنه يحنث بكلامه من حين حلف إلى طلوع الفجر لما قلنا.

ولو حلف في بعض النهار لا يكلمه يوماً ـ فاليمين على بقية اليوم والليلة المستقبلة إلى مثل تلك الساعة التي حلف فيها من الغد، لأنه حلف على يوم منكر فلا بد من استيفائه، ولا يمكن استيفاؤه إلا بإتمامه من اليوم الثاني، فيدخل الليل من طريق التبع.

وكذلك إذا حلف ليلاً لا يكلمه ليلة ـ فاليمين من تلك الساعة إلى أن يجيء مثلها من الليلة المقبلة، ويدخل النهار الذي بينهما في ذلك؛ لأنه حلف على ليلة منكرة؛ فلا بد من الاستيفاء منها، وذلك فيما قلنا.

فإن قال في بعض اليوم: والله لا أكلمك اليوم ـ فاليمين على باقي اليوم، فإذا غربت الشمس سقطت اليمين، وكذلك إذا قال بالليل: والله لا أكلمك الليلة فإذا طلع الفجر سقطت؛ لأنه حلف على زمان معين؛ لأنه أدخل لام التعريف على اليوم والليلة، فلا يتناول غير المعرف، بخلاف قوله: يوماً؛ لأنه ذكر اليوم منكراً، فلا بد من استيفائه وذلك من اليوم الثاني.

ولو حلف لا يكلمه شهراً يقع على ثلاثين يوماً، ولو قال: الشهر يقع على بقية الشهر، ولو حلف لا يكلمه السنة يقع على بقية السنة، ولو قال: والله لا أكلمك اليوم ولا غداً ـ فاليمين على بقية اليوم وعلى غد، ولا تدخل الليلة التي بينهما في اليمين، روى ذلك ابن سماعة عن أبي يوسف ومحمد؛ لأنه أفرد كل واحد من الوقتين بحرف النفي؛ فيصير كل واحد منهما منفياً على الانفراد، أصله قوله تعالى: ﴿فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، فلا تدخل الليلة المتخللة بين الوقتين، ولو قال: والله لا أكلمك اليوم وغداً ـ دخلت الليلة التي بين اليوم والغد في يمينه؛ لأن هٰهنا جمع بين الوقت الثاني وبين الأول بحرف الجمع وهو الواو، فصار وقتاً واحداً؛ فدخلت الليلة المتخللة.

وروى بشر عن أبي يوسف أن الليلة لا تدخل؛ لأنه عقد اليمين على النهار، ولا ضرورة

توجب إدخال الليل؛ فلا يدخل، ولو حلف لا يكلمه يومين تدخل فيه الليلة، سواء كان قبل طلوع الفجر أو بعده، وكذلك الجواب في الليل، ولو قال: والله لا أكلمك يوماً ولا يومين فهو مثل قوله: والله لا أكلمك ثلاثة أيام في قول أبي حنيفة ومحمد، حتى لو كلمه في اليوم الأول أو الثاني أو الثالث ـ يحنث، وكذلك روى بشر عن أبي يوسف. هكذا ذكر الكرخي في «مختصره».

وذكر محمد في «الجامع» أنه على يومين حتى لو كلمه في اليوم الأول أو الثاني ـ يحنث، وإن كلمه في اليوم الثالث لا يحنث، وجه ما ذكره الكرخي ظاهر؛ لأنه عطف اليومين على اليوم، والمعطوف غير المعطوف عليه، فاقتضى يومين آخرين غير الأول، فصار كأنه قال: والله لا أكلم فلاناً يوماً ويومين، أو قال: ثلاثة أيام. وجه ما ذكره محمد في «الجامع» أن كل واحد منهما يمين مفردة لانفرد كل واحد منهما بكلمة النفي، والواو للجمع بين اليمينين، وصار تقديره: أكلم فلاناً يوماً ولا أكلمه يومين؛ لئلا تلغو كلمة النفي، فصار لكل يمين مدة على حدة، فصار على اليوم الأول يمينان، وعلى اليوم الثاني يمين واحد، بخلاف ما إذا قال: والله لا أكلم فلاناً يوماً ويومين، فكلمه في اليوم الثالث؛ أنه يحنث؛ لأنه لما لم يعد كلمة النفي، فلم يوجد ما يدل على أنه أراد نفي الكلام في كل مرة على حدة؛ ليكون يمينين، فبقي يميناً واحدة، والواو للجمع بين المدتين؛ كما لو جمع بين المدتين بكلمة الجمع فقال: والله لا أكلم فلاناً ثلاثة أيام، والدليل على التفرقة بينهما، أنه لو قال: والله لا أكلم زيداً ولا عمراً، فكلم أحدهما ـ يحنث.

ولو قال: والله لا أكلم زيداً وعمراً، فما لم يكلمهما ـ لا يحنث، وقال بشر عن أبي يوسف لو قال: والله لا أدخل الدار يوماً ويوماً، فهو مثل حلفه على يومين، قال أبو يوسف: ولا يشبه هذا قوله: ولا أدخلها اليوم وغداً؛ لأن قوله: يوماً ويوماً عطف زمان منكر على زمان منكر؛ فصار كقوله: يومين فيدخل الليل، وقرله: اليوم وغداً عطف زمان معين على زمان معين، ولا ضرورة إلى إدخال الليل فيه فلا يدخل.

ولو قال: والله لا أكلم زيداً يوماً، والله لا أكلمه يومين، والله لا أكلمه ثلاثة أيام ـ فاليوم الأول من حين فرغ من اليمين الثالثة عليه ثلاثة أيام، واليوم الثاني عليه يمينان الثانية والثالثة، واليوم الثالث عليه يمين واحدة وهي الثالثة؛ لأن كل يمين ذكرها تختص بما يعقبها، فانعقدت اليمين الأولى على الكلام في يوم عقيب اليمين، والثاينة في يومين عقيب اليمين، والثالثة في ثلاثة أيام عقيب اليمين، فانعقدت على الكلام في اليوم الأول ثلاثة أيمان، وعلى الثاني يمينان، وعلى الثالث واحدة.

ونظير هذه المسائل ما روى داود بن رشيد عن محمد فيمن قال: والله لا أكلمك اليوم سنة، أو لا أكلمك اليوم شهراً ـ فعليه أن يدع كلامه في ذلك اليوم شهراً، وفي ذلك اليوم سنة حتى يكمل؛ كلما دار ذلك اليوم في ذلك الشهر أو في تلك السنة؛ لأن اليوم الواحد يستحيل أن يكون شهراً أو سنة، فلم يكن ذلك مراد الحالف فكان مراده ألا يكلمه في مثله شهراً أو سنة.

فإن قال: لا أكلمك اليوم عشرة أيام، وهو في يوم السبت ـ فهذا على سبتين؛ لأن اليوم لا يكون عشرة أيام، فلم يكن ذلك مراداً فيقع على عشرة أيام؛ لأنه لا يدور في عشرة أيام أكثر من سبت واحد.

وكذلك لو قال: والله لا أكلمك السبت مرتين ـ كان على سبتين؛ لأن السبت لا يكون يومين، فكان المراد منه مرتين، وكذلك لو قال: لا أكلمك يوم السبت ثلاثة أيام كان كلها يوم السبت لما بينا.

ولو قال: لا أكلمك يوماً ما، أو لا أكلمك يوم السبت يوماً ـ فله أن يجعله أي يوم شاء؛ لأنه عقد يمينه على يوم شائع في أيام؛ فكان التعيين إليه، وقال ابن سماعة عن محمد فيمن قال: لا أكلمك يوماً بين يومين ولا نية له، قال: فكل يوم بين يومين وهو عندي بمنزلة قوله: لا أكلمك يوماً، فيكون على يوم من ساعة حلف، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

وأما المبهم فنحو أن يحلف ألا يكلم فلاناً زمناً أو حيناً، أو الزمان أو الحين ـ فإن لم يكن له نية يقع على ستة أشهر؛ لأن الحين يذكر ويراد به الوقت القصير؛ قال الله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم:١٧]. قيل حين تمسون: صلاة المغرب والعشاء، وحين تصبحون: صلاة الفجر، ويذكر ويراد به الوقت الطويل، قال الله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾ [الإنسان:١] قيل المراد منه: أربعون سنة، ويذكر ويراد به الوسط، قال الله تعالى: ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [ابراهيم:٢٥]، قيل: أي ستة أشهر من وقت طلوعها إلى وقت إدراكها.

قال ابن عباس هي النخلة، ثم عند الإطلاق لا يحمل على الوقت القصير؛ لأن اليمين تعقد للمنع، ولا حاجة إلى اليمين للمنع في مثل هذه المدة؛ لأنه يمنع بدون اليمين، ولا يحمل على الطويل؛ لأنه لا يراد ذلك عادة، ومن أراد ذلك بلفظة الأبد فتعين الوسط، وكذا روي عن ابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهما ـ أنه حمله على ذلك، ولأن كل واحد من الطرفين في غاية البعد عن صاحبه، والوسط قريب منهما فيحمل عليه، وإذا ثبت هذا في الحين ثبت في الزمان؛لكونهما من الأسماء المترادفة. وعن ثعلب: أن الزمان في كلام العرب ستة أشهر، وإن نوى الحالف شيئاً مما ذكرنا فهو على ما نوى؛ لأنه نوى ما يحتمله كلامه ولفظه لما بينا.

ومنهم من قال: يصدق في الوقت اليسير في الحين، ولا يصدق في الزمان؛ لأنه قد ثبت استعمال اللفظ في اليسير في الحين؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الله حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾ [الروم:١٧]، ولم يثبت في الزمان.

وذكره الكرخي في «الجامع» عن أبي حنيفة؛ أنه يدين في الزمان والحين في كل ما نوى من قليل أو كثير، وهو الصحيح.

وروي عن أبي يوسف؛ أنه لا يدين فيما دون ستة أشهر في القضاء، ولو قال: لا أكلمه دهراً أو الدهر، فقال أبو حنيفة: إن كانت له نية فهو على ما نوى، وإن لم تكن له نية؛ فلا أدري ما الدهر.

وقال أبو يوسف ومحمد: إذا قال: دهراً فهو ستة أشهر، وإذا قال: الدهر فهو على الأبد، ومن مشايخنا من قال: لا خلاف في الدهر المعروف أنه الأبد، وإنما توقف أبو حنيفة ـ رضي الله تعالى عنه ـ في الدهر المنكر؛ فإنه قال: إذا قال دهراً لا أدري ما هو.

وذكر في «الجامع الكبير»؛ أن قوله: الدهر ينصرف إلى جميع العمر ولم يذكر فيه الخلاف، وقوله: دهراً لا يدري تفسيره، وفي «الجامع الصغير» أشار إلى التوقف في الدهر المعرف أيضاً، فإنه قال: والدهر لا أدري ما هو.

وروى بشر عن أبي يوسف عن أبي حنيفة في قوله: دهراً والدهر أنهما سواء، فهما جعلا قوله: دهراً كالحين والزمان؛ لأنه يستعمل استعمال الحين والزمان، يقال: ما رأيتك من دهر، وما رأيتك من حين على السواء، فإذا أدخل عليه الألف واللام صار عبارة عن جميع الزمان.

وروي عن أبي يوسف أن قوله: الدهر يقع على ستة أشهر، لكنه خلاف ظاهر الرواية عنهما، وأبو حنيفة كأنه رأس الاستعمال مختلفاً، فلم يعرف مراد المتكلم عند إطلاق الاسم، فتوقف، وقال: لا أدري، أي: لا أدري بماذا يقدر؛ إذ لا نص فيه عن أحد من أرباب اللسان، بخلاف الحين والزمان، فإن فيهما نصاً عن ابن عباس ـ رضي الله تعالى عنهما ـ فإنه فسر قوله تعالى: ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [ابراهيم:٢٥] بستة أشهر، والزمان والحين ينبآن عن معنى واحد، وهذا على قول من قال من مشايخنا: أنه توقف في المنكر لا في المعرف، أو لم يعرف حقيقة معناه لغة فتوقف فيه، والتوقف فيما لا يعرف؛ لعدم دليل المعرفة، ولتعارض الأدلة، وانعدام ترجيح البعض على البعض ـ أمارة كمال العلم وتمام الورع، فقد روي أن ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ الله عَنْهُمَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ، فَقَالَ: لاَ أَدْرِي.

وروي أن رسول الله ﷺ سُئِلَ عَنْ أَفْضَلِ الْبِقَاعِ فَقَالَ: لاَ أَدْرِي: فلما نَزَلَ جِبْرِيلُ ـ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ ـ سَأَلَهُ، فَعَرَجَ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ هَبَطَ، فَقَالَ: سَأَلْتُ رَبِّي ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ عَنْ أَفْضَلِ

الْبِقَاعِ، فَقَالَ: الْمَسَاجِدُ، وَأَفْضَلُ أَهْلِهَا مَنْ جَاءَهَا أَوَّلاً وَانْصَرَفَ آخِراً، وَشَرُّ أَهْلِهَا مَنْ جَاءَهَا آخِراً وَانْصَرَفَ أَوَّلاً[1].

ولو قال: يوم أكلم فلاناً فامرأته طالق ولا نية له، فكلمه ليلاً أو نهاراً ـ يحنث. وكذا إذا قال: يوم أدخل هذه الدار؛ لأن اليوم إذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت في متعارف أهل اللسان، قال الله ـ عز وجل: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ...﴾ الآية [الأنفال:١٦]، ومن ولي دبره بالليل يلحقه الوعيد؛ كما لو ولي بالنهار، فإن نوى به الليل خاصة دين في القضاء؛ لأنه نوى حقيقة كلامه.

وروي عن أبي يوسف أنه لا يدين؛ لأن اللفظ جعل عبارة عن مطلق الوقت في عرف الاستعمال، فلا يصدق في الصرف عنه، وإن قال: ليلة أكلم فلاناً، أو ليلة يقدم فلان ـ فأنت طالق، فكلمه نهاراً أو قدم نهاراً ـ لا تطلق؛ لأن الليلة في اللغة اسم لسواد الليل، يقال: لليلة المظلمة: ليلة ليلاء، وليل أليل، ولا عرف هٰهنا يصرف اللفظ عن مقتضاه لغة، حتى لو ذكر الليالي حملت على الوقت المطلق؛ لأنهم تعارفوا استعمالها في الوقت المطلق معروف ذلك في أشعارهم؛ كما قالوا: [بحر الطويل]

لَيَالِيَ لاَقَتْنَا جُذَامٌ وَحِمْيَرَا[2]

ولو قال لامرأته: يوم يقدم فلان فأمرك بيدك، فقدم فلان ليلاً ـ لا يكون لها من الأمر شيء، لأن ذكر اليوم في حال ذكر الأمر يراد به الوقت المعين؛ لأن ذكر الأمر يقتضي الوقت لا محالة وهو المجلس؛ لأن الصحابة ـ رضي الله تعالى عنهم ـ جعلوا للمخيرة الخيار ما دامت في مجلسها، فقد وقتوا للأمر وقتاً، فإذا كان كذلك استغنى عن الوقت، فيقع ذكر اليوم على بياض النهار، فإذا قدم نهاراً صار الأمر بيدها، علمت أو لم تعلم ويبطل بمضي الوقت؛ لأن هذا أمر موقت، فيبطل بمضي الوقت، والعلم ليس بشرط؛ كما إذا قال: أمرك بيدك اليوم، فمضى اليوم؛ أنه يخرج الأمر من يدها.

وأما في الأمر المطلق فيقتصر على مجلس علمها، ولو قال: ليلة يقدم فلان فأمرك بيدك، فقدم نهاراً ـ لم يثبت لها ذلك الأمر؛ لما ذكرنا أن الليلة عبارة عن سواد الليل.

---

(١) تقدم في كتاب الصلاة.

(٢) عجز بيت وصدره:
وكنَّا حَسِبْنَا كُلَّ بَيْضَاءَ شَحْمَةً.
البيت من الطويل، وهو لزفر بن حارث الكلابي في تخليص الشواهد ص ٤٣٥؛ وشرح التصريح ١/ ٢٤٩؛ وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص ١٥٥؛ وشرح شواهد المغني ٢/ ٩٣٠؛ والمقاصد النحويّة ٢/ ٣٨٢؛ وبلا نسبة في أوضح المسالك ٢/ ٤٣؛ ومغني اللبيب ٢/ ٦٣٦.

وذكر في «الجامع» إذا قال: والله لا أكلمك الجمعة، فله أن يكلمه في غير يوم الجمعة؛ لأن الجمعة اسم ليوم مخصوص، فصار كما لو قال: لا أكلمك يوم الجمعة، وكذلك لو قال: جمعاً، له أن يكلمه في غير يوم الجمعة؛ لأن الجمع جمع جمعة وهي يوم الجمعة، فلا يتناول غيره، بخلاف ما إذا قال: لا أكلمه أياماً؛ أنه يدخل فيه الليالي؛ لأنا إنما عرفنا ذلك بعرف الاستعمال، قال الله تعالى في قصة زكريا ـ عليه الصلاة والسلام: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً﴾ [آل عمران: ٤١]، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيّاً﴾ [مريم: ١٠]، والقصةُ واحدة، ومثل هذا الاستعمال لم يوجد في مثل قوله: جمعاً، ثم إذا قال: والله لا أكلمك جمعاً فهو على ثلاث جمع؛ لأن أقل الجمع الصحيح ثلاثة عندنا، فيحمل عليه؛ لكونه متيقناً، وإذا قال: الجمع فهو على عشر جمع في قول أبي حنيفة، وكذلك الأيام والأزمنة والأحايين والشهور والسنين، أن ذلك يقع على عشرة أيام، وعشرة أحايين، أو أزمنة، وعشرة أشهر، وعشرة سنين.

وقال أبو يوسف ومحمد في الجمع والسنين: إنه يقع على الأبد، وكذا في الأحايين والأزمنة وفي الأيام على سبعة، وفي الشهور على اثني عشر.

والأصل عندهما فيما دخل عليه حرف التعريف وهو اللام من أسماء الجمع، أن ينظر إن كان هناك معهود ينصرف إليه كالسبعة في الأيام، والاثني عشر في الشهور، وإن لم يكن هناك معهود ينصرف إلى جميع الجنس، فيستغرق العمر؛ كالسنين والأحايين والأزمنة، والأصل عند أبي حنيفة؛ أنه ينصرف ذلك إلى أقصى ما يطلق عليه لفظ الجمع عند اقترانه بالعدد وذلكِ عشرة.

وجه قولهما: أن اللفظ المعرف إذا لم يصرف إلى الجنس؛ فأما أن يصرف إلى المعهود، وإما أن يصرف إلى بعض الجنس، والصرف إلى المعهود أولى؛ لأنه لا يحتاج فيه إلى الإدراج، وفي الصرف إلى البعض يحتاج إلى إدراج لفظة البعض؛ فكان الصرف إلى المعهود أولى، والمعهود في الأيام السبعة التي يتركب منها الشهر، وهي من السبت إلى الجمعة، وفي الشهور الاثني عشر التي تركب منها السنة، وإذا لم يكن هناك معهود، فالصرف إلى الجنس أولى فيصرف إليه.

ولأبي حنيفة استعمال أرباب أهل اللغة وأهل اللسان في الجموع، فإن أقصى ما يطلق عليه لفظ الجمع عند اقترانه بالعدد هو العشرة، ويقال؛ ثلاثة رجال وأربعة رجال وعشرة رجال، ثم إذا جاوز العشرة يقال: أحد عشر رجلاً، وعشرون رجلاً، ومائة رجل، وألف رجل؛ ولأن لفظ الجمع يطلق على كل قدر من هذه الأقدار التي ذكرنا إلى العشرة في حالة الإبهام والتعيين جميعاً، ويطلق على ما وراءها من الأقدار في حالة الإبهام، ولا يطلق في حالة

التعيين، والاسم متى كان ثابتاً لشيء في حالين كان أثبت مما هو اسم له في حال دون حال، بل يكون نازلاً من الأول منزلة المجاز من الحقيقة، فكان الصرف إلى ما هو اسم له في الحالين أولى؛ فلهذا اقتصر على العشرة.

ولو حلف لا يكلمه أياماً فقد ذكر في الأصل؛ أنه على عشرة أيام في قول أبي حنيفة، وسواء بينه وبين الإمام.

وذكر في «الجامع» أنه على ثلاثة أيام، ولم يذكر فيها الخلاف، وهو الصحيح؛ لأنه ذكر لفظ الجمع منكراً، فيقع على أدنى الجمع الصحيح وهو ثلاثة عندنا، ولو قال: لا أكلمك سنين فهو على ثلاث سنين في قولهم جميعاً؛ لما ذكرنا في الأيام، ولو حلف لا يكلمه العمر فهو على جميع العمر إذا لم تكن له نية.

ولو قال: عمراً، فعن أبي يوسف روايتان: في رواية: يقع على يوم، وفي رواية: يقع على ستة أشهر كالحين وهو الأظهر.

ولو حلف لا يكلمه حقباً فهو على ثمانين سنة؛ لأنه اسم له، ولو حلف لا يكلمه أياماً كثيرة فهو على عشرة أيام في قياس قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف مثله؛ لأنه أدخل الكثرة على اسم الجمع، فصار كما لو ذكر بلام الجنس.

وذكر في «الجامع الصغير» أن على قول أبي يوسف ومحمد: يقع على سبعة أيام، ولو قال: لا أكلمك كذا وكذا يوماً فهو على أحد وعشرين؛ لأنه أقل عدد يعطف على عدد بحرف العطف.

ولو قال: كذا كذا يوماً فهو على أحد عشر يوماً، ولو حلف لا يكلمه بضعة عشر يوماً فهو على ثلاثة عشر يوماً؛ لأن البضع من ثلاثة إلى تسعة؛ فيحمل على أقلها، ولو حلف لا يكلمه إلى بعيد يقع على شهر فصاعداً، ولو حلف لا يكلمه إلى قريب ولا نية له، فهو على أقل من شهر.

ولو حلف لا يكلمه عاجلاً، ولا نية له فهو على أقل من شهر؛ لأن الشهر في حكم الكثير؛ لأنه يجعل أجلاً في الديون فكان بعيداً وآجلاً، وما دونه عاجلاً، ولو حلف لا يكلمه ملياً يقع على شهر كالبعيد سواء، إلا أن يعنى به غيره.

وذكر الكرخي إذا قال: والله لأهجرنك ملياً فهو على شهر وأكثر، فإن نوى أقل من ذلك لم يدين في القضاء؛ لأنه جاء في تأويل قوله: ﴿وَاهْجُرْنِي مَلِيّاً﴾ أي: طويلاً، وهذا يقتضي ما زاد على الشهر.

ولو حلف ألا يكلمه الشتاء: فأول ذلك إذا لبس الناس الحشو والفراء، وآخر ذلك إذا ألقوها على البلد الذي حلف فيه، والصيف على ضده: وهو من حين إلقاء الحشو إلى لبسه، والربيع آخر الشتاء ومستقبل الصيف إلى أن يبس العشب، والخريف فصل بين الشتاء والصيف، والمرجع في ذلك كله إلى اللغة.

وقال خلف بن أيوب: سألت محمداً عن رجل حلف لا يكلم رجلاً إلى الموسم، قال: يكلمه إذا أصبح يوم النحر؛ لأنه أول الموسم، وقال أبو يوسف: يكلمه إذا زالت الشمس يوم عرفة؛ لأنه وقت الركن الأصلي وهو الوقوف بعرفة.

وقال عمرو عن محمد: غرة الشهر، ورأس الشهر أول ليلة ويومها، وأول الشهر إلى ما دون النصف، وآخره إلى مضي خمسة عشر يوماً.

وقد روي عن أبي يوسف فيمن قال: لله علي أن أصوم أول يوم من آخر الشهر، وآخر يوم من أول الشهر - فعليه صوم اليوم الخامس عشر والسادس عشر؛ لأن الخامس عشر آخر أوله، والسادس عشر أول آخره، إذا قال: والله لأكلمنك أحد يومين، أو لأخرجن أحد يومين، أو قال: اليومين، أو قال: أحد أيامي - فهذا كله على أقل من عشرة أيام؛ إن كلمه قبل العشرة، أو خرج قبل العشرة - لم يحنث، ويدخل في ذلك الليل والنهار؛ لأن مثل هذا لا يراد به يومان بأعيانهما، وإنما يذكر على طريق التقريب على طريق العشرة وما دونها في حكم الزمان الحاضر، فإن قال: أحد يومي هذين فهذا على يومه ذلك والغد؛ لأنه أشار إلى اليومين، والإشارة تقع على المعين.

ولو حلف لا يكلم فلاناً وفلاناً هذه السنة إلا يوماً؛ فإن جمع كلامهما في يوم له استثناه لا يحنث؛ لأن اليوم الذي يكلمهما فيه مستثنى من اليمين، فإن كلم أحدهما في يوم، والآخر في يوم - حنث؛ لأن المستثنى يوم يكلمهما جميعاً فيه، ولو يوجد فقد كلمهما في غير اليوم المستثنى؛ فيحنث، فإن كلم أحدهما ثم كلمهما جميعاً في يوم - لم يحنث؛ لأن اليوم الذي كلمهما فيه مستثنى، وشرط الحنث في غيره كلامهما لا كلام أحدهما، وإن كلمهما في يوم آخر لم يحنث؛ لأن الاستثناء وقع على يوم منكر يكلمهما فيه، فكأنه قال: إلا يوم أكلمهما فيه، ولو استثنى يوماً معروفاً، فكلم أحدهما فيه، والآخر في الغد - لم يحنث؛ لأن شرط الحنث في غير اليوم المستثنى كلامهما، ولم يوجد فلم يوجد الشرط بل بعضه.

وقال محمد: إذا قال: لا أكلمهما إلا يوماً - لم يحنث بكلامهما في يوم واحد، وإن كلمهما في يوم آخر حنث؛ لأنه لم يستثن إلا يوماً واحداً وقد وجد؛ فصارت اليمين بعده مطلقة.

وروى هشام عن محمد إذا قال: لا أكلمك شهراً إلا يوماً، أو قال: غير يوم؛ أنه على ما نوى، وإن لم تكن له نية ـ فله أن يتحرى أي يوم شاء؛ لأنه استثنى يوماً منكراً وكل يوم من الشهر يصلح للاستثناء، فإن قال: نقصان يوم، فهذا على تسعة وعشرين يوماً، لأن نقصان الشهر يكون من آخره والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ولو حلف: لا يكلم فلاناً أو فلاناً، فكلم أحدهما ـ حنث؛ لأن كلمة (أو) إذا ذكرت عقيب كلمة النفي أوجبت انتفاء كل واحد من المذكورين على الانفراد؛ قال الله تعالى: ﴿وَلاَ تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً﴾ [الإنسان:٢٤]. أي: ولا كفوراً.

وكذلك لو قال: ولا فلاناً؛ لأن كلمة النفي إذا أعيدت تناولت كل واحد من المذكورين على حياله؛ قال الله تعالى: ﴿فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة:١٩٧]، ولو حلف: لا يكلم فلاناً وفلاناً ـ لم يحنث حتى يكلمهما؛ لأن حرف الواو للجمع، والجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع؛ فكأنه حلف لا يكلمهما فقد علق الجزاء بشرطين، فلا ينزل عند وجود أحدهما دون الآخر.

ولو حلف: لا يكلم فلاناً وفلاناً أو فلاناً، فإن كلم أحد الأولين لا يحنث ما لم يكلمهما، وإن كلم الثالث حنث؛ لأنه جعل شرط الحنث كلام الأولين جميعاً أو كلام الثالث؛ فأي ذلك وجد حنث.

ولو قال: لا أكلم هذا، أو هذا وهذا؛ فإن كلم الأول حنث، وإن كلم أحد الآخرين لم يحنث؛ لأنه جعل شرط الحنث كلام الأول أولاً، ثم الآخرين، فيراعى شرطه، ولو حلف لا يكلم الناس، أو لا يكلم بني آدم، فكلم واحداً منهم يحنث؛ لأنه لا يمكن حمله على الجنس والعموم؛ لأن الحالف إنما يمنع نفسه عما في وسعه، وليس في وسعه تكليم الناس كلهم، فلم يكن ذلك مراده؛ وإلى هذا أشار محمد في «الجامع»، فقال: ألا ترى أنه لا يقدر أن يكلم بني آدم كلهم، وليس هٰهنا معهود يصرف اللفظ إليه، فتعين الصرف إلى بعض الجنس، ويضمر فيه لفظة البعض، وإن عنى به الكل لا يحنث أبداً، ويكون مصدقاً فيما بينه وبين الله ـ عز وجل ـ، وفي القضاء أيضاً؛ لأنه نوى حقيقة كلامه وهي الجنس.

وروي عن أبي يوسف؛ أنه لا يدين في القضاء؛ لأنه لا يراد الجنس بهذا الكلام، فقد نوى خلاف الظاهر؛ فلا يصدق قضاء؛ وعلى هذا إذا حلف: لا يتزوج النساء، أو لا يشتري العبيد.

ولو حلف: لا يبتدىء فلاناً بكلامه أبداً، فالتقيا فسلم كل واحد منهما على صاحبه معاً ـ لم يحنث الحالف؛ لعدم شرط الحنث، وهو ابتداؤه فلاناً بالكلام؛ لأن ذلك بتكليمه قبل

تكليم صاحبه ولم يوجد، وكذلك لو قال: إن كلمتك قبل أن تكلمني؛ فإنه لما خرج كلاماهما معاً فلم يكلم الحالف قبل تكليمه، فلم يوجد شرط الحنث، ولو قال: إن كلمتك حتى تكلمني فتكلما معاً ـ لم يحنث في قول أبي يوسف، وقال محمد: يحنث.

وجه قوله إن الحالف بقوله: إن كلمتك منع نفسه عن تكليمه مطلقاً، وجعل تكليم صاحبه إياه غاية لانحلال اليمين، فإذا كلمه قبل وجود الغاية ـ حنث، ولأبي يوسف أن غرض الحالف من هذا الكلام أن يمنع نفسه عن تكليم المحلوف عليه قبل كلامه، ولم يوجد ذلك؛ فصار كأنه قال: إن بدأتك.

وعلى هذا الخلاف إذا قال: لا أكلمك إلا أن تكلمني؛ لأن كلمة «إلا أن» إذا دخلت على ما يتوقت كانت بمعنى (حتى)، قال الله تعالى: ﴿لاَ يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلاَّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة:١١٠] وكذلك لو حلف لا يدخل هذه الدار حتى يدخلها فلان، وحلف الآخر على مثل ذلك، فدخلا جميعاً ـ لم يحنث عند أبي يوسف، ويحنث عند محمد، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فَصْلٌ في الحلف على الإظهار والكتمان

وأما الحلف على الإظهار والإفشاء والإعلان والكتمان، والإسرار والإخفاء، والإخبار والبشارة، والقراءة ونحوها، إذا حلف لا أظهر سرك لفلان، أو لا أفشي، أو حلف ليكتمن سره، أو ليسترنه، أو ليخفينه، فكلم فلاناً بسره، أو كتب إليه فبلغه الكتاب، أو أرسل إليه رسولاً فبلغه الرسالة، أو سأله فلان عن ذلك، وقال: أكان من الأمر كذا، فأشار الحالف برأسه أي نعم ـ فهو حانث؛ لوجود شرط الحنث، وهو إظهار السر؛ إذ الإظهار إثبات الظهور، وذلك لا يقف على العبارة، بل يحصل بالدلالة والإشارة.

ألا ترى أنه يقال: ظهر لي اعتقاد فلان إذا فعل ما يدل على اعتقاده، وكذا الإشارة بالرأس عقيب السؤال يثبت به ظهور المشار إليه؛ فكان إظهاراً، فإن نوى به الكلام أو الكتاب دون الإيماء ـ دين في ذلك؛ لأنه نوى تخصيص ما في لفظه فيدين فيما بينه وبين الله ـ عز وجل، وكذلك لو حلف لا يعلم فلاناً بمكان فلان، فسأله المحلوف عليه: أفلان في موضع كذا وكذا فأومأ برأسه أي نعم ـ يحنث؛ لوجود شرط الحنث وهو الإعلام؛ إذ هو إثبات العلم الذي يحد بأنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به، فإن نوى به الإخبار بالكلام، أو بالكتاب ـ يدين فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه نوى تخصيص العموم وأنه جائز، وإن كان خلاف الظاهر، فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى، ولا يصدق في القضاء لمخالفته الظاهر، ولو كان مكان الإعلام إخبار بأن حلف لا يخبر فلاناً بمكان فلان ـ لا يحنث إلا بالكلام أو بالكتاب

أو بالرسالة، ولو أومأ برأسه لا يحنث، وكذا لو ذهب به حتى أوقفه على رأس فلان لا يحنث، لأن شرط الحنث هو الإخبار، والإشارة ليست بخبر، وكذا الإيقاف على رأسه؛ إذ الخبر من أقسام الكلام.

ألا ترى أنهم قالوا: أقسام الكلام أربعة: أمر ونهي، وخبر واستخبار، ويحد بأنه كلام عري عن معنى التكليف، والإشارة ليست بكلام فلم تكن خبراً، والإيقاف على رأسه من باب الإعلام لا من باب الخبر، وكل خبر إعلام، وليس كل إعلام خبراً، والدليل عليه أن الكتاب إذا قرئ على إنسان، وقيل له: أهو كما كتب فيه، فأشار برأسه أي نعم ـ لا يصير مقراً، وكل إقرار إخبار.

وكذا لو حلف لا يقر لفلان بمال فقيل له: الفلان عليك ألف درهم، فأشار برأسه أي نعم ـ لا يكون ذلك منه إقراراً، وكذا إذا قرأ على إنسان كتاب الإخبار، فقيل له: أهو كما قرأت عليك فأومأ برأسه أي نعم ـ لا يصير مقراً، وكل إقرار إخبار، وكذا إذا قرأ على إنسان كتاب الإخبار، فقيل له: أهو كما قرأت عليك، فأومأ برأسه أي نعم ـ ليس له أن يروى عنه بـ«حدثنا» ولا بـ«أخبرنا»؛ فدل أن الإيماء ليس بإخبار.

ولو نوى بالإخبار الإظهار أو الإعلام ـ يحنث إذا أومأ؛ لأنه جعله مجازاً عن الإظهار لمناسبة بينهما، وفيه تشديد على نفسه فيصدق، ثم في يمين الإظهار والإعلام لو أراد الحالف ألا يحنث، ويحصل العلم والظهور ينبغي أن يقال له: إنا نعد عليك أمكنة أو أشياء من الأسرار، فإن لم تتكلم بمكان فلان ولا سره، فقل لنا: ليس كما تقولون، وإن تكلمنا بسره أو بمكانه فاسكت، ففعل ذلك ـ لا يحنث؛ لانعدام شرط الحنث وهو الإظهار والإعلام؛ لما ذكرنا أن الإظهار هو إثبات الظهور، والإعلام هو إثبات العلم ولم يوجد؛ لأن الظهور والعلم حصل من غير صنعه، وهذه الحيلة منقولة عن أبي حنيفة والقصة مشهورة.

وكذلك لو حلف لا يدلهم ففعل مثل ذلك، فهذا ليس بدلالة؛ لأن الحالف حلف على فعل نفسه، وهو الدلالة على فعلهم وهو الاستدلال، والموجود هٰهنا فعلهم لا فعله، فلم يوجد شرط الحنث؛ فلا يحنث، ولو أومأ إليهم برأسه، أو أشار إليهم ـ كان ذلك دلالة، إلا أن يعني بالدلالة الخبر باللسان أو بالكتاب، فيكون على ما عنى؛ لأن اسم الدلالة يقع على الفعل، والقول لوجود معناها فيهما، فإذا نوى به أحدهما فقد نوى تخصيص ما تفي لفظه فيصدق، والبشارة حكمها حكم الخبر في أنها لا تتناول إلا الكلام أو الكتاب؛ لأنها خبر إلا أنها خبر موصوف بصفة، وهو الخبر الذي يؤثر في بشرة وجه المخبر له بإظهار أثر السرور، وقد يستعمل فيما يؤثر في بشرته بإظهار أثر الحزن مجازاً؛ كما في قوله ـ عز وجل: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]، لكن عند الإطلاق يقع على الأول، وإنما يقع على الثاني بالقرينة.

وكذا الإقرار بأن حلف ألا يقر لفلان بحقه، فهو على مثل الخبر، ولا يحدث بالإشارة؛ لأن الإقرار إخبار عن الماضي، ثم يقع الفرق بين البشارة والإعلام، وبين الإخبار؛ من حيث أن الإعلام والبشارة يشترط لثبوتهما الصدق؛ لا يثبتان بالكذب ولا بما علمه المخاطب قبل الإعلام والبشارة، سواء وصل ذلك بحرف الباء أو بكلمة (إن)، حتى أنه لو قال لغيره: إن أعلمتني أن فلاناً قدم: إن أعلمتني بقدوم فلان، فأخبره كاذباً ـ لا يحنث؛ لأن الإعلام إثبات العلم، والكذب لا يفيد العلم، وكذا لو كان المخاطب عالماً بقدومه؛ لأن إثبات الثابت محال.

وكذا في البشارة؛ لأنها اسم لخبر سار، والكذب لا يسر، وإذا كان عالماً بقدومه فالسرور كان حاصلاً، وتحصيل الحاصل مستحيل، وأما الخبر فإن وصله بحرف الباء؛ بأن قال: إن أخبرتني بقدوم فلان ـ فالجواب فيه، وفي الإعلام والبشارة سواء، وإن وصله بكلمة إن؛ بأن قال: إن أخبرتني أن فلاناً قدم، فأخبره كاذباً، أو أخبره بعد ما كان علم المخاطب بقدومه بإخبار غيره ـ يحنث، والفرق يعرف في «الجامع الكبير».

ولو حلف: لا يتكلم بسر فلان ولا بمكانه، فكتب أو أشار ـ لا يحنث؛ لأن الكتابة والإشارة ليست بكلام، وإنما تقوم مقامه.

ألا ترى أن الله تعالى أنزل إلينا كتاباً، ولا يقال: إن الله تعالى في العرف كلمنا، فإن سئل عنه، فقال: نعم فقد تكلم؛ لأن قوله: نعم لا يستقل بنفسه، ويضمر فيه السؤال؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَهَلْ وَجَدْتُم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [الأعراف:٤٤] أي: وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً، فقد أتى بكلام دال على المراد.

ولو حلف: لا يستخدم فلانة فاستخدمها بكلام، أو أمرها بشيء من خدمة، أو أشار إليها بالخدمة فقد استخدمها ـ فهو حانث؛ لأن الاستخدام طلب الخدمة وقد وجد، ولو كانت هذه الأيمان كلها وهو صحيح ثم خرس، فصار لا يقدر على الكلام ـ كانت أيمانه في هذا كله على الإشارة، والكتاب في جميع ما وصفنا إلا في خصلة واحدة وهي أن يحلف ألا يتكلم بسر فلان؛ فلا يحنث إلا بالتكلم؛ لأن الكلام العرفي اسم لحروف منظومة تدل على معنى مفهوم؛ وذلك لا يوجد في الإشارة والخبر الإفشاء، والإظهار من الأخرس إنما يكون بالإشارة؛ فيحنث بهما، وكل شيء حنث فيه من هذه الأشياء بالإشارة، فقال: أشرت وأنا لا أريد الذي حلفت عليه، فإن كان فعل ذلك جواباً لشيء مما سئل عنه ـ لم يصدق في القضاء؛ لأن الإشارة فيها احتمال، فإن كان هناك دلالة حال زال الاحتمال، وإن لم يكن يرجع إلى نيته.

وذكر ابن سماعة في «نوادره» عن محمد: إذا قال: والله لا أقول كذا لفلان ـ فهو عندي مثل الخبر والبشارة؛ ألا يرى أن رجلاً لو قال: والله لا أقول لفلان: صبحك الله بخير، ثم

أرسل إليه رسولاً فقال: قل لفلان: يقول لك فلان: صبحك الله بخير؛ فإنه حانث، قال: ألا ترى أن القائل هو المرسل، وأن الرسول هو القائل ذلك لفلان، ولو كان هو هذا الذي حلف عليه ـ لم يحنث.

ألا ترى أن الرجل يقول: قال الله ـ عز وجل ـ لنا في كتابه الكريم كذا، ولو قال: والله لا أكلم فلاناً بهذا الأمر، فهذا على الكلام بعينه ـ لا يحنث بكتاب ولا رسول؛ ألا ترى أنك لا تقول: كلمنا الله تعالى بكذا.

وأما الحديث فهو على المشافهة؛ لأن ما سوى الكلام ليس بحديث، ولو قال: أي عبيدي يبشرني بكذا فهو حر، فبشروه جميعاً ـ عتقوا؛ لوجود البشارة من كل واحد منهم؛ لوجود حد البشارة وهو ما ذكرناه، ولو بشره واحد بعد واحد لم يعتق الثاني؛ لأنه ليس بمبشر وإنما هو مخبر.

ألا ترى أن خبر الثاني لا يؤثر في وجه المخبر له؛ ولهذا قال ابن مسعود ـ رضي الله تعالى عنه ـ لما بلغه قول النبي ﷺ **«مَنْ أَرَادَ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضّاً طَرِيّاً كَمَا أُنْزِلَ ـ فَلْيَقْرَأْ بِقِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ»**[1] وأخبره بذلك أبو بكر ثم عمر ـ رضي الله تعالى عنهما ـ فقال ـ رضي الله تعالى عنه ـ بشرني به أبو بكر، ثم أخبرني به عمر ـ رضي الله تعالى عنهما ـ فإن أرسل إليه أحدهم رسولاً، فإن أضاف الرسول الخبر إلى المرسل فقال: إن عبدك فلاناً يخبرك بكذا عتق العبد، لأن المرسل هو المبشر، وإن أخبر الرسول ولم يضف ذلك إلى العبد ـ لم يعتق العبد؛ لأن البشارة منه لا من المرسل.

ولو حلف لا يكتب إلى فلان فأمر غيره فكتب، فقد روى هشام عن محمد أنه قال: سألني هارون الرشيد أمير المؤمنين ـ أصلحه الله ـ عن هذا، فقلت: إن كان سلطاناً يأمر بالكتاب، ولا يكاد هو يكتب؛ فإنه يحنث؛ لأنه إذا كان لا يباشر الكتابة بنفسه عادة، بل يستكتب غيره ـ فيمينه تقع على العادة، وهو الأمر بالكتابة.

قال هشام: قلت لمحمد: فما تقول إذا حلف: لا يقرأ لفلان كتاباً، فنظر في كتابه حتى أتى آخره وفهمه، ولم ينطق به، قال سأل هارون أبا يوسف عن ذلك، وقد كان ابتلى بشيء منه، فقال: لا يحنث، ولا أرى أنا ذلك.

---

(١) ذكره المتقي الهندي في «كنز العمال» (١١/ ٧١٠) رقم (٣٣٤٦١ـ ٣٣٤٦٣) وعزاه لابن عساكر عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن أبيه عن جده.
وعزاه للطبراني عن عبد الله بن عمرو.
وعزاه لابن السني في «عمل اليوم والليلة ـ عن عمر.
ولابن أبي شيبة عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه مرسلاً.

وقد روى خلف بن أيوب وداود بن رشيد وابن رستم أيضاً عن محمد أنه يحنث، فأبو يوسف اعتبر الحقيقة؛ لأنه لم يقرأه حقيقة؛ إذ القراءة لا تكون إلا بتحريك اللسان بالحروف ولم يوجد؛ ألا ترى أن المصلي القادر على القراءة إذا لم يحرك لسانه بالحروف لا تجوز صلاته، وكذا لو حلف لا يقرأ سورة من القرآن، فنظر فيها وفهمها، ولم يحرك لسانه ـ لم يحنث، ومحمد اعتبر العرف والعادة ومعاني كلام الناس، وهم إنما يريدون بمثل هذه اليمين الامتناع عن الوقوف على ما في الكتاب، وقد وقف على ما فيه فيحنث.

قال هشام عن محمد: إذا قرأ الكتاب إلا سطراً قال: كأنه قرأه (قلت): فإن قرأ نصفه قال: لا يعني لم يقرأه، قال محمد: إذا قرأ بعضه، فإن أتى على المعاني التي يحتاج إليها فكأنه قد قرأه؛ لأن تلك المعاني هي المقصودة بالكتاب.

ولو حلف لا يقرأ سورة فترك منها حرفاً ـ حنث، وإن ترك آية طويلة لم يحنث؛ لأنه يسمى قارئاً للسورة مع ترك حرف منها، ولا يسمى مع ترك ما هو في حكم الآية الطويلة.

وروى ابن رستم عن محمد أنه قال: لا أبلغك مثل لا أخبرك، وكذلك أذكرك بشيء أو لا أذكرك شيئاً؛ فإنه يحنث بالكتاب، فأما الذكر والإخبار والإعلام والإبلاغ على الكتاب، والقول والكلام على الكتاب أيضاً.

قال عمرو: سألت محمداً عن رجل حلف: لا يتمثل بشعر، فتمثل بنصف بيت ـ قال: لا يحنث، قال: قلت، فإن كان نصف البيت من شعر آخر قال: لا أدري ما هذا ـ لا يحنث؛ لأن الشعر ما ظهر فيه النظم؛ وذلك لا يكون إلا في بيت، قال: وسألت محمداً عن رجل فارسي حلف أن يقرأ الحمد بالعربية فقرأها فلحن ـ قال: لا يحنث.

وإن حلف رجل فصيح أن يقرأ الحمد بالعربية، فقرأها فلحن ـ حنث إذا لم يكن لأحدهما نية؛ لأن العربي إنما أراد بيمينه أن يقرأ بموضوع العرب، وذلك المعرب دون الملحون، فأما العجمي فإنما يريد اللغة العربية دون العجمية، والملحون يعد من العربية، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فَصْلٌ في الحلف على الأكل

وأما الحلف على الأكل والشرب، والذوق، والغداء والعشاء، والسحور والضحوة والتصبح: فلا بد من بيان معاني هذه الأشياء: فالأكل هو: إيصال ما يحتمله المضغ بفيه إلى الجوف، مضغ أو لم يمضغ؛ كالخبز واللحم والفاكهة ونحوها، والشرب. إيصال ما لا يحتمل المضغ من المائعات إلى الجوف؛ مثل الماء والنبيذ، واللبن، والعسل الممخوض والسويق الممخوض، وغير ذلك، فإن وجد ذلك يحنث، وإلا فلا يحنث، إلا إذا كان يسمى ذلك أكلاً

أو شرباً في العرف والعادة، فيحنث إذا عرف هذا، فنقول: إذا حلف لا يأكل كذا ولا يشربه فأدخله في فيه ومضغه، ثم ألقاه ـ لم يحنث حتى يدخله في جوفه؛ لأنه بدون ذلك لا يكون أكلاً وشرباً، بل يكون ذوقاً؛ لما نذكر معنى الذوق إن شاء تعالى في موضعه.

قال هشام: سألت محمداً عن رجل حلف لا يأكل هذه البيضة، أو لا يأكل هذه الجوزة فابتلعها ـ قال: قد حنث؛ لوجود حد الأكل، وهو ما ذكرنا.

ولو حلف لا يأكل عنباً أو رماناً، فجعل يمضغه ويرمي بثقله ويبلع ماءه ـ لم يحنث في الأكل ولا في الشرب؛ لأن ذلك ليس بأكل ولا شرب؛ بل هو مص. وإن عصر ماء العنب فلم يشربه وأكل قشره وحِصْرِمَهُ[1] فإنه يحنث؛ لأن الذاهب ليس إلا الماء، وذهاب الماء لا يخرجه من أن يكون أكلاً له؛ ألا ترى أنه إذا مضغه وابتلع الماء أنه لا يكون أكلاً بابتلاع الماء، بل بابتلاع الحصرم؛ فدل أن أكل العنب هو أكل القشر والحصرم منه، وقد وجد؛ فيحدث.

وقال هشام عن محمد في رجل حلف لا يأكل سكراً، فأخذ سكرة، فجعلها في فيه، فجعل يبلع ماءها حتى ذابت ـ قال: لم يأكل؛ لأنه حين أوصلها إلى فيه وصلت وهي لا تحتمل المضغ؛ وكذا روي عن أبي يوسف فيمن حلف لا يأكل رماناً، فمص رمانة؛ أنه لا يحنث.

ولو حلف لا يأكل هذا اللبن، فأكله بخبز أو تمر، أو حلف لا يأكل هذا الخل فأكله بخبز ـ يحنث؛ لأن أكل اللبن هكذا يكون، وكذلك الخل؛ لأنه من جملة الإدام، فيكون أكله بالخبز كاللبن، فإن أكل ذلك بانفراده لا يحنث؛ لأن ذلك شرب وليس بأكل، فإن صب على ذلك الماء ثم شربه ـ لم يحنث في قوله: لا آكل لعدم الأكل، ويحنث في قوله: لا أشرب؛ لوجود الشرب، وكذلك إن حلف لا يأكل هذا الخبز. فجففه ثم دقه، وصب عليه الماء، فشربه ـ لا يحنث؛ لأن هذا شرب لا أكل؛ فإن أكله مبلولاً أو غير مبلول ـ يحنث؛ لأن الخبز هكذا يؤكل عادة، وكذلك السويق إذا شربه بالماء فهو شارب وليس بآكل.

ولو حلف لا يأكل طعاماً، فإن ذلك يقع على الخبز واللحم والفاكهة سوى التمر، ونحو ذلك، ويقع على ما يؤكل على سبيل الإدام مع الخبز؛ لأن الطعام في اللغة اسم لما يطعم، إلا أنه في العرف اختص بما يؤكل بنفسه، أو مع غيره عادة، ولا يقع على الهليلج والسقمونيا، وإن كان ذلك مطعوماً في نفسه؛ لأنه لا يؤكل عادة، وإن حلف لا يأكل من طعام فلان، فأخذ من خله أو زيته، أو كامخه أو ملحه، فأكله بطعام نفسه ـ يحنث؛ لأن العادة قد جرت بأكل هذه

---

(١) الحِصْرِمُ: أول العنب ما دام حامضاً. المصباح المنير (حصرم) ص ١٣٩٠.

الأشياء مع الخبز إداماً له، قال النبي ﷺ: «نِعْمَ الإِدَامُ الْخَلُّ»[1]، فكان طعاماً عرفاً فيحنث، فإن أخذ من نبيذ فلان أو مائه، فأكل به خبزاً ـ لا يحنث؛ لأنه لا يؤكل مع الخبز عادة، فلا يسمى طعاماً، وكذا قال أبو يوسف: الخل طعام، والنبيذ والماء شراب، وقال محمد الخل والملح طعام؛ لما ذكرنا أن الخل والملح مما يؤكل مع غيره عادة، والنبيذ والماء لا يؤكل عادة.

ولو حلف لا يشتري طعاماً، فإنه يقع على الحنطة ودقيقها، وكان ينبغي في القياس أن يقع على جميع المطعومات، كما في اليمين على الأكل إلا أن في الاستحسان يقع على الحنطة ودقيقها؛ لأن البيع لا يتم بنفسه، بل بالبائع وبائع الحنطة يسمى بائع الطعام في العرف، والأكل يتم بنفسه، فيعتبر نفس الأكل دون غيره، وصار هذا كمن حلف لا يشتري حديداً، فاشترى سيفاً ـ لم يحنث؛ لأن بائعه لا يسمى حداداً.

ولو حلف لا يمس حديداً فمس سيفاً ـ يحنث؛ لأن المس فعل يتم بنفسه، وعلى هذا باب الزيادات، وروي عن أبي يوسف فيمن حلف لا يأكل طعاماً، فاضطر إلى ميتة فأكل منها لم يحنث، وقال الكرخي: وهو إحدى الروايتين عن محمد، وروى ابن رستم عن محمد؛ أنه يحنث.

وجه هذه الرواية أن الميتة في حال المخمصة طعام مباح في حق المضطر، بمنزلة الطعام المباح في غير هذه الحالة، فوجد شرط الحنث؛ فيحنث.

---

(١) أخرجه مسلم (٣/ ١٦٢٢) كتاب الأشربة: باب فضيلة الخل والتأدم به حديث (١٦٦/ ٢٠٥٢) وأبو داود (٢/ ٣٨٧) كتاب الأطعمة: باب في الخل حديث (٣٨٢١) والنسائي (٧/ ١٤) كتاب الأيمان: باب إذا حلف ألا يأتدم فأكل خبزاً بخل، وأحمد (٣/ ٤٠٠) والطيالسي (١/ ٣٣٠ـ منحة) رقم (١٦٦٨) والدارمي (٢/ ١٠١) كتاب الأطعمة: باب أي الإدام كان أحب إلى رسول الله ﷺ، وأبو يعلى (٢٢١١، ٢٢١٨) والبيهقي (١٠/ ٦٣) كتاب الأيمان: باب من حلف أن لا يأكل خبز بأدام فأكله، والبغوي في «شرح السنة» (٦/ ٨٤ـ بتحقيقنا) كلهم من طريق أبي سفيان عن جابر به.

وأخرجه أبو داود (٢/ ٣٨٧) كتاب الأطعمة: باب في الخل حديث (١٨٣٩) وفي «الشمائل» رقم (١٥٤) وابن ماجه (٢/ ١١٠٢) كتاب الأطعمة: باب الإئتدام بالخل حديث (٣٣١٧) وأبو يعلى (١٩٨١) والبغوي في «شرح السنة» (٦/ ٨٣ـ بتحقيقنا) من طريق محارب بن دثار عن جابر به.

وأخرجه الترمذي (٤/ ٢٧٨) كتاب الأطعمة: باب ما جاء في الخل حديث (١٨٣٩) من طريق مبارك بن سعيد عن سفيان عن أبي الزبير عن جابر به.

وأخرجه الطبراني في «الكبير» (٢/ ١٨٤) رقم (١٧٤٩) وللحديث شاهد من حديث عائشة.

أخرجه مسلم (٣٠/ ١٦٢٢) كتاب الأشربة: باب فضيله الخل، والتأدم به حديث (٢٠٥١) والترمذي (٤/ ٢٧٨) كتاب الأطعمة: باب ما جاء في الخل حديث (١٨٤٠) والدارمي (٢/ ١٠١) كتاب الأطعمة: باب أي الإدام كان أحب، من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة مرفوعاً.

وجه قول أبي يوسف وإحدى الروايتين عن محمد أن إطلاق اسم الطعام لا يتناوله؛ لأنه لا يسمى طعاماً عرفاً وعادة؛ لأنه لا يؤكل عادة، ومبنى الإيمان على معاني كلام الناس.

وروي عن أبي يوسف في رجل حلف لا يأكل حراماً، فاضطر إلى ميتة فأكلها ـ قال: لا يحنث، وروي عنه أنه حانث في يمينه وإثمه موضوع.

وجه هذه الرواية أن الميتة محرمة، والرخصة أثرها في تغيير الحكم وهو المؤاخذة، لا في تغيير وصف الفعل وهو الحرمة؛ كالمكره على أكل مال الغير.

وجه الرواية الأولى ـ وهي الصحيحة: أن الميتة حال المخمصة مباحة مطلقاً، لا حظر فيها بوجه في حق المضطر، وأثر الرخصة في تغيير الحكم والوصف جميعاً؛ بدليل أنه لو امتنع حتى مات يؤاخذ به، ولو بقيت الحرمة لم تثبت المؤاخذة؛ كما لو امتنع من تناول مال الغير حالة المخمصة أو الإكراه.

قال خلف بن أيوب: سألت أسد بن عمر ـ رضي الله تعالى عنهما ـ في رجل حلف: لا يأكل حراماً، فأكل لحم قرد أو كلب، أو حدأة أو غراب ـ قال: لا يحنث إلا أن يعني ذلك فيحنث؛ لأن مطلق الحرام هو ما تثبت حرمته بدليل مقطوع به، وحرمة هذه الأشياء محل الاجتهاد.

وقال خلف بن أيوب: سألت الحسن فقال: هذا كله حرام؛ لقيام دليل الحرمة فيها، وإن لم يكن مقطوعاً به، وروى المعلى عن أبي يوسف ومحمد فيمن حلف لا يركب حراماً، قال: هذا على الزنا؛ لأن الحرام المطلق ينصرف إلى الحرام لعينه وهو الزنا؛ ولأنه يراد به الزنا في العرف، فينصرف إليه، وقال محمد: فإن كان الحالف خصياً أو مجبوباً ـ فهو على القبلة الحرام وما أشبهها.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف فيمن حلف لا يطأ امرأة وطأ حراماً، فوطىء امرأته وقد ظاهر منها، أو وهي حائض ـ قال: لا يحنث إلا أن ينوي ذلك؛ لأن الحرمة تثبت بعارض الحيض والظهار، ومطلق التحريم لا يقع على التحريم العارض، وقال ابن رستم عن محمد فيمن حلف لا يأكل حراماً، فاشترى بدرهم غصبه من إنسان طعاماً فأكله ـ لم يحنث؛ لأن مطلق اسم الحرام إنما يقع على ما كانت حرمته لحق الله تعالى وحرمة هذا لحق العبد، ولو غصب خبزاً أو لحماً فأكله يحنث بعرف الناس، ولو حلف لا يأكل من طعام اشتراه فلان فأكل من طعام اشتراه مع آخر ـ حنث، إلا أن يكون نوى شراءه وحده، وكذلك لو حلف لا يأكل من طعام ملكه فلان؛ لأن بعض الطعام طعام حقيقة، ويسمى طعاماً عرفاً أيضاً، بخلاف ما إذا

حلف لا يدخل دار فلان، فدخل داراً بينه وبين آخر؛ أنه لا يحنث؛ لأن بعض الدار لا يسمى داراً. وكذلك لو حلف لا يلبس ثوباً يملكه فلان، أو يشتريه فلان، فلبس ثوباً اشتراه فلان مع آخر ـ لا يحنث؛ لأن بعض الثوب لا يسمى ثوباً.

ولو حلف لا يأكل إداماً، فالإدام كل ما يصطبغ به مع الخبز عادة؛ كاللبن، والزيت، والمرق والخل، والعسل، ونحو ذلك، وما لا يصطبغ به فليس بإدام؛ مثل اللحم والشواء، والجبن والبيض. وهذا قول أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن أبي يوسف.

وقال محمد: وهو أحد الروايتين عن أبي يوسف؛ أن كل ما يؤكل بالخبز فهو إدام؛ مثل اللحم والشواء، والبيض والجبن.

وروى ابن سماعة عن أبي يوسف أن الجوز اليابس إدام. واحتج محمد بما روي عن رسول الله ﷺ؛ أنه قال: «**سَيِّدُ إِدَامِ أَهْلِ الْجَنَّةِ اللَّحْمُ، وَسَيِّدُ رَيَاحِينِ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْفَاغِيَةُ**» وَهِيَ وَرْدُ الْحِنَّاءِ[1] وهذا نص، ولأن الإدام من الائتدام وهو الموافقة، قال النبي ﷺ لمغيرة حِينَ

---

(١) أخرجه البيهقي في الشعب ٥/ ٩٢ (٥٩٠٤) مرفوعاً بلفظ «سيد الإدام في الدنيا والآخرة اللحم وسيد الشراب في الدنيا والآخرة الماء وسيد الرياحين في الدينا والآخرة الفاغية يعني الحناء وعزاه في الكثير رقم (٤٠٩٩٩) للطيالسي وأبي نعيم في «الطب» والبيهقي من حديث أبي هريرة.
وللحديث شاهد من حديث أبي الدرداء بلفظ: .

«سيد الإدام اللحم»

رواه ابن ماجه ٢/ ١٠٩٩ كتاب الأطعمة/ باب اللحم (٣٣٠٥) وعزاه السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ٢٤٤) لابن أبي الدنيا في «إصلاح المال» كلاهما من طريق سليمان بن عطاء عن مسلمة الجوزي عن عمه أبي شجعة عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «سيد طعام الدنيا وأهل الجنة اللحم».
قال البوصيري في المصباح ٣/ ٨١:
«هذا إسناد ضعيف لضعف سليمان بن عطاء».
وقال السخاوي (ص ٢٤٤): «وسنده ضعيف فسليمان قال فيه ابن حبان أنه يروي عن مسلمة أشياء موضوعة ما أدرى التخليط منه أو من مسلمة» ا.هـ.
وله شاهد من حديث علي رواه أبو نعيم في الطب كما قال صاحب كنز العمال (٤١٠٠١) مرفوعاً بلفظ:
«سيد طعام الدنيا والآخرة اللحم ثم الأرز».
قال السيوطي عقب حديث أبي الدرداء الذي رواه ابن ماجه ـ في اللآلئ (٢/ ٢٢٤):
«قال الحافظ ابن حجر لم يتبين لي الحكم على هذا المتن بالوضع فإن مسلمة غير مجروح وسليمان بن عطاء ضعيف» ا.هـ.
وللحديث شواهد أخرى من حديث صهيب وبريدة وأنس وكلها لا تصح.
وقال الشوكاني في الفوائد (ص ١٦٨) بعد عدِّ طرق الحديث: «وليس في شيء من هذه الطرق ما يوجب الحكم بالوضع» ا.هـ.

أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً: «**لَوْ نَظَرْتَ إِلَيْهَا لَكَانَ أَحْرَىٰ أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا**»[1] أي: يكون بينكما الموافقة، ومعنى الموافقة بين الخبز وبين هذه الأشياء في الأكل ـ ظاهر، فكانت إداماً؛ ولأن الناس يأتدمون بها عرفاً وعادة.

ولأبي حنيفة أن معنى الإدام وهو الموافقة على الإطلاق، والكمال لا يتحقق إلا فيما لا يؤكل بنفسه مقصوداً، بل يؤكل تبعاً لغيره عادة. وأما ما يؤكل بنفسه مقصوداً فلا يتحقق فيه معنى الموافقة، وما لا يصطبغ يؤكل بنفسه فيختل معنى الإدام فيه، واللحم ونحوه مما يؤكل بنفسه عادة، مع ما أن من سكان البراري من لا يتغذى إلا باللحم.

وبه تبين أن إطلاق اسم الإدام عليه في الحديث على طريق المجاز، والبطيخ ليس بإدام في قولهم جميعاً؛ لأنه لا يحتمل الاصطباغ به، ولا يؤكل بالخبز عادة، وكذا البقل ليس بإدام في قولهم؛ ألا ترى أن آكله لا يسمى مؤتدماً؟.

وسئل محمد عن رجل حلف لا يأكل خبزاً مأدوماً، فقال: الخبز المأدوم الذي يثرد ثرداً، يعني في المرق والخل وما أشبهه، فقيل له: فإن ثرده في ماء أو ملح؟، فلم ير ذلك مأدوماً، لأن من أكل خبزاً بماء لا يسمى مؤتدماً في العرف.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف: إن تسمية هذه الأشياء على ما يعرف أهل تلك البلاد في كلامهم.

ولو حلف لا يأكل خبزاً ولا نية له فهو على خبز الحنطة والشعير، إلا إن كان الحالف في بلد لا يؤكل فيها إلا خبز الحنطة؛ فإن يمينه تقع على خبز الحنطة لا غير، وإن أكل من خبز لوذينج، وأشباه ذلك ـ لا يحنث، إلا أن يكون نواه، وإن أكل من خبز الذرة والأرز، فإن

---

(١) أخرجه أحمد (٤/ ٢٤٤ـ٢٤٥) والدارمي (٢/ ١٣٤) كتاب النكاح ـ باب الرخصة في النظر للمرأة عند الخطبة والترمذي (٣/ ٣٩٧) كتاب النكاح ـ باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة ـ حديث (١٠٨٧) والنسائي (٦/ ٦٩) كتاب النكاح باب إباحة النظر قبل التزويج، وابن ماجه (١/ ٦٠٠) كتاب النكاح ـ باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها حديث (١٨٦٦) وعبد الرزاق (١٣٣٥) وسعيد بن منصور رقم (٥٥١ـ ٥١٨) وابن الجارود ص (٢٢٦) كتاب النكاح حديث (٦٧٥) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/ ١٤) كتاب النكاح ـ باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها أم لا؟ والدارقطني (٣/ ٢٥٢): كتاب النكاح ـ باب المهر ـ حديث (٤١) والبيهقي (٧/ ٨٤) كتاب النكاح باب نظر الرجل إلى المرأة يريد أن يتزوجها.

والخطيب في التاريخ (٧/ ٣٤٤) والبغوي في شرح السنة (٥/ بتحقيقنا) من طريق عاصم الأحول عن بكر بن عبد الله المزني عن المغيرة قال: «خطبت امرأة فذكرتها لرسول الله ﷺ فقال لي: هل نظرت إليها؟ فقلت: لا. قال: فانظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما».

كان من أهل بلاد ذلك طعامهم ـ حنث، وإن كان من أهل الكوفة ونحوها ممن لا يأكل ذلك عامتهم ـ لا يحنث، إلا أن ينوي ذلك؛ لأن اسم الخبز يقع على خبز الحنطة والشعير، ولا يراد به خبز القطائف عند الإطلاق، فلا يحمل عليه. وكذا خبز الأرز في البلاد التي لا يعتاد أكله فيها.

ولو حلف لا يأكل لحماً، فأي لحم أكل من سائر الحيوان غير السمك ـ يحنث، ثم يستوي فيه المحرم وغير المحرم، والمطبوخ والمشوي والضعيف؛ لأن اللحم اسم لأجزاء الحيوان الذي يعيش في البر، فيحنث إذا أكل لحم ميتة أو خنزير أو إنسان، أو لحم شاة ترك ذابحها التسمية على ذبحها عمداً، أو أكل ذبيحة مجوسي أو مرتد، أو لحم صيد ذبحه المحرم، ويستوي فيه لحم الغنم والبقر والإبل؛ لأن اسم اللحم يتناول الكل، وإن أكل سمكاً لا يحنث، وإن سماه الله ـ عز وجل ـ لحماً في القرآن العظيم بقوله تعالى ﴿لَحْماً طَرِيّاً﴾ [النحل: ١٤]؛ لأنه لا يراد به عند الإطلاق اسم اللحم، فإن الرجل يقول: ما أكلت اللحم كذا وكذا يوماً، وإن كان قد أكل سمكاً؛ ألا ترى أن من حلف لا يركب دابة فركب كافراً ـ لا يحنث، وإن سماه الله ـ عز وجل ـ دابة؛ بقوله ـ عز وجل: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأنفال: ٥٥].

وكذا لو حلف لا يخرب بيتاً، فخرب بيت العنكبوت ـ لم يحنث، وإن سماه الله ـ سبحانه وتعالى ـ بيتاً في كتابه العزيز بقوله: ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤١]، وكذا كل شيء يسكن الماء فهو مثل السمك، ولو أكل أحشاء البطن؛ مثل الكرش، والكبد، والفؤاد، والكلى، والرئة، والأمعاء، والطحال، ذكر الكرخي؛ أنه يحنث في هذا كله إلا في شحم البطن.

وهذا الجواب على عادة أهل الكوفة في زمن أبي حنيفة، وفي الموضع الذي يباع مع اللحم. وأما في البلاد التي لا يباع مع اللحم أيضاً ـ فلا يحنث به، فأما شحم البطن فليس بلحم، ولا يتخذ منه ما يتخذ من اللحم، ولا يباع مع اللحم أيضاً، فإن نواه يحنث؛ لأنه شدد على نفسه، وكذلك الألية لا يحنث بأكلها؛ لأنها ليست بلحم، فإن أكل شحم الظهر، أو ما هو على اللحم ـ حنث؛ لأنه لحم، لكنه لحم سمين؛ ألا ترى أنه يقال: لحم سمين، وكذا يتخذ منه ما يتخذ من اللحم.

وكذلك لو أكل رؤوس الحيوانات ما خلا السمك ـ يحنث؛ لأن الرأس عضو من أعضاء الحيوان، فكان لحمه كلحم سائر الأعضاء، بخلاف ما إذا حلف لا يشتري لحماً فاشترى رأساً أنه لا يحنث؛ لأن مشتريه لا يسمى مشتري لحم، وإنما يقال: اشترى رأساً.

ولو حلف لا يأكل شحماً، فاشترى شحم الظهر ـ لم يحنث في قول أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد: يحنث.

وذكر في «الجامع الصغير» في رجل حلف لا يشتري شحماً، فأي شحم اشترى لم يحنث، إلا أن يشتري شحم البطن، وكذا لو حلف لا يأكل شحماً، ولهما قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا﴾ [الأنعام:١٤٦]، والمستثنى من جنس المستثنى منه، فدل أن شحم الظهر شحم حقيقة.

ولأبي حنيفة أنه لا يسمى شحماً عرفاً وعادة، بل يسمى لحماً سميناً، فلا يتناوله اسم الشحم عند الإطلاق، وتسمية الله إياه شحماً لا يدل على دخوله تحت اليمين، إذا لم يكن الاسم متعارفاً؛ لأن مُطْلَقَ كلام النَّاس ينصرف إلى ما يتعارفونه؛ كما ضربنا من الأمثلة في لحم السمك، وقال الله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجاً﴾ [نوح:١٦]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَالأَرْضَ بِسَاطاً﴾ [نوح:١٩]، ثم لا يدخلان في اليمين على البساط والسراج؛ كذا هذا.

وقد قالوا فيمن حلف لا يشتري شحماً ولا لحماً، فاشترى إليه إنه لا يحنث؛ لأنها ليست بشحم ولا لحم.

وقال عمرو عن محمد فيمن أمر رجلاً أن يشتري له شحماً، فاشترى شحم الظهر: إنه لا يجوز على الأمر، وهذا يدل على أن إطلاق اسم الشحم لا يتناول شحم الظهر؛ كما قاله أبو حنيفة، فيكون حجة على محمد.

ولو حلف لا يأكل له لحم دجاج، فأكل لحم ديك ـ حنث؛ لأن الدجاج اسم للأنثى والذكر جميعاً، قال جرير: [بحر البسيط].

لَـمَّـا مَـرَرْتُ بِـدَيْـرِ الْـهِـنْـدِ أَرَّقَـنـي ... صَوْتُ الدَّجَاجِ وَضَرْبٌ بِالنَّوَاقِيسِ[1]

فأما الدجاجة: فإنها اسم للأنثى، والديك اسم للذكر، واسم الإبل يقع على الذكور والإناث، قال النبي ﷺ: «**فِي خَمْسٍ مِنَ الإِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ**»[2]، ولم يرد به أحد النوعين خاصة، وكذا اسم الجمل والبعير والجزور، وكذا هذه الأسامي الأربعة تقع على البخاتي والعراب، وغير ذلك من أنواع الإبل، واسم البختي لا يقع على العربي، وكذا اسم العربي لا يقع على البختي، واسم البقر يقع على الذكور والإناث.

---

(١) ويروى البيت هكذا

لَـمَّـا تَـذَكَّـرْتُ بِـالـدَّيْـرَيْـن أَرَّقَـنـي ... صَـوْتُ الـدَّجَاجِ وقَـرْعٌ بِـالـنَّـواقِـيسِ

ينظر ديوانه ص ١٢٦؛ والحيوان ٢/ ٣٤٢؛ وخزانة الأدب ٣/ ١٠٧؛ وسمط اللآلي ص ٥٤؛ وشرح شواهد الإيضاح ص ٤٥٢؛ وشرح شواهد المغني ١/ ١٦٧؛ ولسان العرب ٢/ ٢٦٤ (دجج)، ٦/ ٢٤٠(نقس)؛ والمعاني الكبير ص ٨٧؛ ومعجم ما استعجم ص ٩٦.

(٢) تقدم.

قال النبي ﷺ: «**فِي ثَلاثِينَ مِنَ الْبَقَرِ تَبِيعٌ أَوْ تَبِيعَةٌ**»[1] وأراد به الذكور والإناث جميعاً، وكذا اسم البقرة، قال الله ـ عز وجل: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ [البقرة: ٦٧] وقيل: إن بقرة بني إسرائيل كانت ذكراً، وتأنيثها بالذكر بقوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾ [البقرة:٦٨]؛ لتأنيث اللفظ دون المعنى؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ﴾ [الأحزاب:١٣]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر:٢٤]، والشاة تقع على الذكر والأنثى.

قال النبي ﷺ: «**فِي أَرْبَعِينَ شَاةٌ**»[2]، والمراد منه الذكور والإناث، وكذا الغنم اسم جنس، والنعجة اسم للأنثى، والكبش للذكر، والفرس اسم للعراب ذكرها وأنثاها، والبرذون اسم لغير العراب من الطحارية ذكرها وأنثاها، وقالوا: إن البرذون اسم للتركي ذكره وأنثاه، والخيل اسم جنس يتناول الأفراس العراب والبراذين، والحمار اسم للذكر، والحمارة والأتان اسم للأنثى، والبغل والبغلة كل واحد منهما اسم للذكر والأنثى.

وإن حلف لا يأكل رأساً فإن نوى الرؤوس كلها من السمك والغنم وغيرها، فأي ذلك أكل ـ حنث؛ لأن اسم الرأس يقع على الكل، وإن لم يكن له نية فهو على رؤوس الغنم والبقر خاصة في قول أبي حنيفة.

وقال أبو يوسف ومحمد: اليمين اليوم على رؤوس الغنم خاصة، والأصل في هذا أن قوله: لا آكل رأساً فبظاهره يتناول كل رأس، لكنه معلوم أن العموم غير مراد؛ لأن اسم الرأس يقع على رأس العصفور، ورأس الجراد، ويعلم أن الحالف ما أراد ذلك، فكان ذلك المراد بعض ما يتناوله الاسم، وهو الذي يكبس في التنور، ويباع في السوق عادة، فكأن أبا حنيفة رأى أهل الكوفة يكبسون رؤوس الغنم والبقر والإبل، ويبيعونها في السوق؛ فحمل اليمين على ذلك، ثم رآهم تركوا رؤوس الإبل، واقتصروا على رؤوس الغنم والبقر؛ فحمل اليمين على ذلك، وأبو يوسف ومحمد دخلا بغداد، وقد ترك الناس البقر، واقتصروا على الغنم، فحملا اليمين على ذلك؛ فلم يكن بينهم خلاف في الحقيقة.

ولو حلف لا يأكل بيضاً، فإن نوى بيض كل شيء: بيض السمك وغيره، فأي ذلك أكل حنث، وإن لم يكن له نية فهو على بيض الطير كله: الإوز والدجاج وغيرهما، ولا يحنث إذا أكل بيض السمك؛ لأن اسم البيض يقع على الكل، فإذا نوى فقد نوى ما يحتمله الاسم، وإذا لم تكن له نية؛ فيقع على ماله قشر، وهو بيض الطير؛ لأنه يراد به ذلك عند الإطلاق فيحمل عليه.

---

(١) تقدم في الزكاة.

(٢) تقدم في الزكاة.

ولو حلف لا يأكل طبيخاً فالقياس ينصرف إلى كل ما يطبخ من اللحم وغيره؛ لأنه طبيخ حقيقة، إلا أنه صرف إلى اللحم خاصة، وهو اللحم الذي يجعل في الماء ويطبخ ليسهل أكله للعرف.

ألا ترى أنه لا يقال لمن أكل الباقلاء؛ أنه أكل الطبيخ، وإن كان طبيخاً حقيقة، وإن أكل سمكاً مطبوخاً ـ لا يحنث؛ لأنه لا يسمى طبيخاً في العرف، فإن نوى بقوله: لا يأكل طبيخاً من اللحم وغيره، فهو على ما نوى؛ لأنه طبيخ حقيقة، وفيه تشديد على نفسه، وكذا إذا حلف لا يأكل شواء، وهو ينوي كل شيء يشوى، فأي ذلك أكل حنث، وإن لم يكن له نية؛ فإنما يقع على اللحم خاصة؛ لأن حقيقة الشواء هي ما يشوى بالنار ليسهل أكله، إلا أن عند الإطلاق ينصرف إلى اللحم المشوي دون غيره للعرف.

ألا ترى أنه يصح أن يقال: فلان لم يأكل الشواء، وإن أكل الباذنجان المشوي، والجزر المشوي، ويسمى بائع اللحم المشوي شاوياً، فإن أكل سمكاً مشوياً ـ لم يحنث؛ لأنه لا يراد به ذلك عند الإطلاق، وإن أكل قلية يابسة، أو لوناً من الألوان لا مرق فيه ـ لا يحنث؛ لأن هذا لا يسمى طبيخاً، وإنما يقال له: لحم مقلي، ولا يقال: مطبوخ إلا للحم طبخ في الماء، فإن طبخ من اللحم طبيخاً له مرق، فأكل من لحمه أو من مرقه ـ يحنث؛ لأنه يقال: أكل الطبيخ، وإن لم يأكل لحمه؛ لأن المرق فيه أجزاء اللحم.

قال ابن سماعة في اليمين على الطبيخ: ينبغي أن يكون على الشحم أيضاً؛ لأنه قد يسمى طبيخاً في العادة، فإن طبخ عدساً بودك فهو طبيخ، وكذلك إن طبخه بشحم، أو ألية، فإن طبخه بسمن أو زيت لم يكن طبيخاً، ولا يكون الأرز طبيخاً، ولا يكون الطباهج طبيخاً، ولا الجواذب طبيخاً، والاعتماد فيه على العرف.

وقال داود بن رشيد عن محمد في رجل حلف لا يأكل من طبيخ امرأته، فسخنت له قدراً قد طبخها غيرها؛ أنه لا يحنث؛ لأن الطبيخ فعيل من طبخ، وهو الفعل الذي يسهل به أكل اللحم، وذلك وجد من الأول لا منها. ولو حلف لا يأكل الحلو، فالأصل في هذا أن الحلو عندهم كل حلو ليس من جنسه حامض، وما كان من جنسه حامض، فليس بحلو، والمرجع فيه إلى العرف، فيحنث بأكل الخبيص والعسل، والسكر والناطف، والرب، والرطب والتمر، وأشباه ذلك، وكذا روى المعلى عن محمد إذا أكل تيناً رطباً أو يابساً يحنث، لأنه ليس من جنسها حامض، فخلص معنى الحلاوة فيه.

ولو أكل عنباً حلواً، أو بطيخاً حلواً، أو رماناً حلواً، أو إجاصاً حلواً ـ لم يحنث؛ لأن من جنسه ما ليس بحلو، فلم يخلص معنى الحلاوة فيه، وكذا الزبيب ليس من الحلو؛ لأن من جنسه ما هو حامض، وكذلك إذا حلف لا يأكل حلاوة فهو مثل الحلوى، وإن حلف لا يأكل

تمراً، ولا نية له، فأكل قضباً ـ لا يحنث، وكذلك إذا أكل بسراً مطبوخاً أو رطباً؛ لأن ذلك لا يسمى تمراً في العرف؛ ولهذا يختص كل واحد باسم على حدة، إلا أن ينوي ذلك؛ لأنه تمر حقيقة، وقد شدد على نفسه، ولو أكل حيساً حنث؛ لأنه اسم لتمر ينقع في اللبن، ويتشرب فيه اللبن، فكان الاسم باقياً له لبقاء عينه، وقيل: هو طعام يتخذ من تمر، ويضم إليه شيء من السمن أو غيره، والغالب هو التمر، فكان أجزاء التمر بحالها؛ فيبقى الاسم.

ولو حلف لا يأكل بسراً، فأكل بسراً مذنباً ـ ههنا أربع مسائل: ثنتان متفق عليهما، وثنتان مختلف فيهما.

أما الأوليان: فإن من يحلف لا يأكل بسراً مذنباً، أو حلف لا يأكل رطباً، فأكل رطباً فيه شيء من البسر ـ يحنث فيهما جميعاً في قولهم؛ لأن المذنب هو البسر الذي ذنب، أي: رطب ذنبه، فكانت الغلبة للذي حلف عليه، فكان الاسم باقياً، وأما الأخريان: فإن من يحلف لا يأكل رطباً فيأكل بسراً مذنباً، أو يحلف لا يأكل بسراً فيأكل رطباً فيه شيء من البسر.

قال أبو حنيفة ومحمد: يحنث، وقال أبي يوسف: لا يحنث.

وجه قوله: إن الاسم للغالب في العرف والمغلوب في حكم المستهلك، وكذا المقصود في الأكل هو الذي له الغلبة، والغلبة للبسر في الأول، وفي الثاني للرطب فلا يحنث، ولهما أنه أكل ما حلف عليه وغيره؛ لأنه يراه بعينه، ويسميه باسمه فصار كما لو ميز أحدهما عن الآخر فقطعه وأكلهما جميعاً.

وأما قوله: إن أحدهما غالب فنعم، لكن الغلبة إنما توجب استهلاك المغلوب في اختلاط الممازجة، أما في اختلاط المجاورة فلا؛ لأنه يراه بعينه فلا يصير مستهلكاً فيه؛ كما إذا حلف لا يأكل سويقاً أو سمناً فأكل سويقاً قد دلت بسمن، بحيث يستبين أجزاء السويق في السمن ـ يحنث؛ لقيام كل واحد منهما بعد الاختلاط بعينه؛ كذا هذا.

ولو حلف لا يأكل حَبّاً فأي حب أكل من سمسم أو غيره مما يأكله الناس عادة ـ يحنث؛ لأن مطلق يمينه يقع عليه، فإن عنى شيئاً من ذلك بعينه أو سماه ـ حنث فيه، ولم يحنث في غيره؛ لأنه نوى تخصيص الملفوظ، فيصدق ديانة لا قضاء؛ لأنه خلاف الظاهر، ولا يحنث إذا ابتلع لؤلؤة؛ لأن الأوهام لا تنصرف إلى اللؤلؤة عند إطلاق اسم الحب.

ولو حلف لا يأكل عنباً، فأكل زبيباً ـ لا يحنث؛ لأن اسم العنب لا يتناوله، ولو حلف لا يأكل جوزاً، فأكل منه رطباً أو يابساً ـ حنث، وكذلك اللوز والفستق والتين وأشباه ذلك؛ لأن الاسم يتناول الرطب واليابس جميعاً.

ولو حلف لا يأكل فاكهة، فأكل تفاحاً أو سفرجلاً، أو كمثري أو خوخاً، أو تيناً، أو

إجاصاً أو مشمشاً، أو بطيخاً ـ حنث، وإن أكل قثاء أو خياراً أو جزراً ـ لا يحنث، وإن أكل عنباً أو رماناً أو رطباً ـ لا يحنث في قول أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد: يحنث، ولو أكل زبيباً أو حب الرمان أو تمراً ـ لا يحنث بالإجماع.

وجه قولهما أن كل واحدة من هذه الأشياء تسمى فاكهة في العرف، بل تعد من رؤوس الفواكه، ولأن الفاكهة اسم لما يتفكه به، وتفكه الناس بهذه الأشياء ظاهر؛ فكانت فواكه.

ولأبي حنيفة قوله تعالى: ﴿فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبّٗا وَعِنَبٗا وَقَضۡبٗا وَزَيۡتُونٗا وَنَخۡلٗا وَحَدَآئِقَ غُلۡبٗا وَفَٰكِهَةٗ وَأَبّٗا﴾ [عبس: ٣١] عطف الفاكهة على العنب، وقوله عز وجل: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ﴾ [الرحمٰن: ٦٨]، عطف الرمان على الفاكهة، والمعطوف غير المعطوف عليه هو الأصل؛ لأن الفاكهة اسم لما يقصد بأكله التفكه، وهو التنعم والتلذذ دون الشبع، والطعام ما يقصد بأكله التغذي والشبع، والتمر عندهم يؤكل بطريق التغذي والشبع، حتى روي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «**بَيْتٌ لاَ تَمر فِيهِ جِيَاعٌ أَهْلُهُ**»[1]، وقال ـ عليه أفضل الصلاة والسلام ـ يوم الفطر «**اغْنُوهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ**»[2]، ثم ذكر في جملة ما تقع به الغنية التمر، وفي بعضها الزبيب؛ ولأن الفاكهة لا يختلف حكم رطبها ويابسها، فما كان رطبه فاكهة كان يابسه فاكهة؛ كالتين والمشمش والإجاص ونحو ذلك، واليابس من هذه الأشياء ليس بفاكهة بالإجماع، وهو الزبيب والتمر وحب الرمان؛ فكذا رطبها، وما ذكراه من العرف ممنوع، بل العرف الجاري بين الناس أنهم يقولون: ليس في كرم فلان فاكهة، إنما فيه العنب فحسب، فالحاصل أن ثمر الشجر كلها فاكهة عندهما، وعنده كذلك إلا ثمر النخل والكرم وشجر الرمان؛ لأن سائر الثمار من التفاح والسفرجل والإجاص ونحوها يقصد بأكلها التفكه دون الشبع، وكذا يابسها فاكهة؛ كذا رطبها.

قال محمد: التوت فاكهة، لأنه يتفكه به، والقثاء والخيار، والجزر والباقلاء الرطب إدام، وليس بفاكهة؛ ألا يرى أنه لا يؤكل للتفكه، وإن عنى بقوله: لا آكل فاكهة العنب والرطب والرمان، فأكل من ذلك شيئاً ـ حنث؛ كذا ذكر في الأصل؛ لأن هذه الأشياء مما يتفكه بها، وإن كان لا يطلق عليها اسم الفاكهة.

وقال محمد: بسر السكر والبسر الأحمر فاكهة؛ لأن ذلك مما يتفكه به، وقال أبو

---

(١) أخرجه مسلم (٣/١٦١٨) كتاب الأشربة باب في إدخال التمر ونحوه من الأقوات للعيال حديث (١٥٢، ٢٠٤٦/١٥٣) من حديث عائشة وله شاهد من حديث سلمى.
أخرجه ابن ماجه (٣٣٢٧) عنها قالت قال رسول الله ﷺ: بيت لا تمر فيه كالبيت لا طعام فيه.

(٢) تقدم في الزكاة.

يوسف: اللوز والعناب فاكهة رطب ذلك من الفاكهة الرطبة، ويابسه من اليابسة؛ لأن ذلك يؤكل على وجه التفكه، قال: والجوز رطبه فاكهة، ويابسه إدام. وقال في الأصل: وكذلك الفاكهة اليابسة، فيدخل فيها الجوز واللوز وأشباههما.

وروى المعلى عن محمد أن الجوز اليابس ليس بفاكهة؛ لأنه يؤكل مع الخبز غالباً، فأما رطبه فلا يؤكل إلا للتفكه.

وجه ما ذكر في الأصل؛ أنه فاكهة ما ذكرنا أن رطبه ويابسه مما لا يقصد به الشبع، فصار كسائر الفواكه.

وذكر المعلى عن محمد في رجل حلف لا يأكل من الثمار شيئاً، ولا نية له أن ذلك على الرطب واليابس، فإن أكل تيناً يابساً، أو لوزاً يابساً ـ حنث، فجعل الثماز كالفاكهة؛ لأن أحد الاسمين كالآخر.

وقال المعلى: قلت لمحمد: فإن حلف لا يأكل من فاكهة العام، أو من ثمار العام ولا نية له قال: إن حلف في أيام الفاكهة الرطبة، فهذا على الرطب، فإن أكل من فاكهة ذلك العام شيئاً يابساً ـ لم يحنث، وكذلك الثمرة، وإن حلف في غير وقت الفاكهة الرطبة ـ كانت يمينه على الفاكهة اليابسة من فاكهة ذلك العام، وكان ينبغي في القياس إن كان وقت الفاكهة الرطبة أن يحنث في الرطب واليابس؛ لأن اسم الفاكهة يتناولهما، إلا أنه استحسن؛ لأن العادة في قولهم: فاكهة العام إذا كان في وقت الرطب؛ أنهم يريدون به الرطب دون اليابس؛ فإذا مضى وقت الرطب فلا تقع اليمين إلا على اليابس؛ فيحمل عليه، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ولو حلف لا يأكل من هذه الحنطة، أو لا يأكل هذه الحنطة، فإن عنى بها ألا يأكلها حباً كما هي، فأكل من خبزها أو من سويقها ـ لم يحنث، وإنما يحنث إذا قضمها، وإن لم تكن له نية، فكذلك عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد يحنث، وهل يحنث عندهما إذا أكل عينها.

ذكر محمد في الأصل عنهما ما يدل على أنه لا يحنث؛ لأنه قال فيه: إن اليمين تقع على ما يصنع الناس، وذكر عنهما في «الجامع الصغير» ما يدل على أنه يحنث؛ فإنه قال: وقال أبو يوسف ومحمد: إن أكلها خبزاً حنث أيضاً، فهذا يدل على أنه إذا قضمها يحنث عندهما؛ كما يحنث إذا أكلها خبزاً.

وجه قولهما: إن المتعارف في إطلاق أكل الحنطة أكل المتخذ منها وهو الخبز، لا أكل عينها، يقال: فلان يأكل من حنطة كذا، أي: من خبزها، ومطلق الكلام يحمل على المتعارف خصوصاً في باب الأيمان. وجه قول أبي حنيفة ـ رضي الله تعالى عنه ـ أن اسم الحنطة لا يقع

على الخبز حقيقة؛ لأنها اسم لذات مخصوصة مركبة، فيزول الاسم بزوال التركيب حقيقة، فالحمل على الخبز يكون حملاً على المجاز؛ فكان صرف الكلام إلى الحقيقة أولى.

وأما قولهما: إن مطلق الكلام يحمل على المتعارف فنعم، لكن على المتعارف عند أهل اللسان، وهو المتعارف في الاستعمال اللغوي؛ كما يقول مشايخ العراق، لا على المتعارف من حيث الفعل؛ كما يقول مشايخ بلخ؛ بدليل أنه لو حلف لا يأكل لحماً، فأكل لحم الآدمي أو الخنزير ـ يحنث، وإن لم يتعارف أكله؛ لوجود التعارف في الاسم، واستعمال اسم الحنطة في مسماها متعارف عند أهل اللسان، إلا أنه يقل استعماله فيه، لكن قلة الاستعمال فيه؛ لقلة محل الحقيقة، وهذا لا يوجب الحمل على المجاز؛ كما في لحم الآدمي ولحم الخنزير، على أن المتعارف فعل ثابت في الجملة؛ لأن الحنطة تطبخ وتقلى، فتؤكل مطبوخاً ومقلياً، وإن لم يكن في الكثرة مثل أكلها خبزاً، ولو حلف لا يأكل شعيراً، فأكل حنطة فيها حبات من شعير ـ حنث، ولو كان اليمين على الشراء ـ لم يحنث؛ لأن من اشترى حنطة فيها حبات شعير يسمى مشتري الحنطة لا مشتري الشعير، وصوف الكلام إلى الحقيقة المستعملة في الجملة أولى من الصرف إلى المجاز، وإن كان استعماله في المجاز أكثر؛ لأن الحقيقة شاركت المجاز في أصل الاستعمال والمجاز ما شارك الحقيقة في الوضع رأساً؛ فكان العمل بالحقيقة أولى.

ولو حلف لا يأكل من هذا الدقيق فأكل من خبزه، ولم تكن له نية ـ حنث؛ لأن الدقيق هكذا يؤكل عادة، ولا يستف إلا نادراً، والنادر ملحق بالعدم، فلم يكن له حقيقة مستعملة، وله مجاز مستعمل، وهو كلما يتخذ منه فحمل عليه، وإن نوى ألا يأكل الدقيق بعينه لا يحنث بأكل ما يخبز منه؛ لأنه نوى حقيقة كلامه.

ولو حلف لا يأكل من هذا الكفرى[1] شيئاً فصار بُسْراً، أو لا يأكل من هذا البسر شيئاً، فصار رطباً، أو لا يأكل من هذا الرطب شيئاً، فصار تمراً، أو لا يأكل من هذا العنب شيئاً، فصار زبيباً، فأكله، أو حلف لا يأكل من هذا اللبن شيئاً، فأكل من جبن صنع منه أو مصل أو أقط أو شيراز، أو حلف لا يأكل من هذه البيضة فصارت فرخاً، فأكل من فرخ خرج منها، أو حلف لا يذوق من هذه الخمر شيئاً فصارت خلا ـ لم يحنث في جميع ذلك.

والأصل أن اليمين متى تعلقت بعين تبقى ببقاء العين، وتزول بزوالها، والصفة في العين المشار إليه غير معتبرة؛ لأن الصفة لتمييز الموصوف من غيره، والإشارة تكفي للتعريف؛ فوقعت الغنية عن ذكر الصفة، وغير المعين لا يحتمل الإشارة، فيكون تعريفه بالوصف، وإذا

---

(١) بضم الكاف وفتح الفاء وتشديد الراء: كم العنب قبل أن ينور المصباح المنير (كفر) ٥٣٥.

عرف هذا نقول: العين بدلت في هذه المواضع، فلا تبقى اليمين التي عقدت على الأول، والعين في الرطب، وإن لم تبدل، لكن زال بعضها وهو الماء بالجفاف؛ لأن اسم الرطب يستعمل على العين والماء الذي فيها، فإذا جف فقد زال عنها الماء، فصار آكلاً بعض العين المشار إليها فلا يحنث؛ كما لو حلف لا يأكل هذا الرغيف فأكل بعضه، بخلاف ما إذا حلف لا يكلم هذا الشاب، فكلمه بعدما صار شيخاً؛ أنه يحنث؛ لأن هناك العين قائمة، وإنما الفائت هو الوصف لا بعض الشخص، فيبقى كل المحلوف عليه فبقيت اليمين.

وفرق آخر أن الصفات التي في هذه الأعيان مما تقصد باليمين منعاً وحملاً؛ كالرطوبة التي هي في التمر والعنب، فإن المرطوب تضربه الرطوبات؛ فتعلقت اليمين بها، والصبا والشباب مما لا يقصد بالمنع، بل الذات هي التي تقصد، فتعلقت اليمين بالذات دون هاتين الصفتين؛ كما إذا حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه ثم كلمه؛ أنه يحنث لما قلنا؛ كذا هذا.

وكذا إذا حلف لا يأكل من لحم هذا المولى، فأكله بعدما صار كبشاً، أو من لحم هذا الجدي، فأكله بعدما صار تيساً ـ يحنث لما قلنا، وكذلك لو حلف لا يجامع هذه الصبية، فجامعها بعدما صارت امرأة ـ يحنث لما قلنا، ولو نوى في الفصول المتقدمة ما يكون من ذلك حنث؛ لأنه شدد على نفسه، ولو حلف لا يأكل من هذه الحد حبة، فأكلها بعدما صارت بطيخاً ـ لا رواية فيه، واختلف المشايخ فيه، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

قال بشر عن أبي يوسف في رجل حلف لا يذوق من هذا اللبن شيئاً، أو لا يشرب فصب فيه ماء فذاقه أو شربه؛ أنه إن كان اللبن غالباً حنث؛ لأنه إذا كان غالباً يسمى لبناً.

وكذلك لو حلف على نبيذ فصبه في خل، أو على ماء ملح فصب على ماء عذب، والأصل في هذا أن المحلوف عليه إذا اختلط بغير جنسه تعتبر فيه الغلبة بلا خلاف بين أبي يوسف ومحمد، غير أن أبا يوسف اعتبر الغلبة في اللون أو الطعم لا في الأجزاء، فقال: إن كان المحلوف عليه يستبين لونه أو طعمه ـ حنث، وإن كان لا يستبين له لون ولا طعم ـ لا يحنث، سواء كانت أجزاؤه أكثر أو لم تكن، واعتبر محمد غلبة الأجزاء، فقال: إن كانت أجزاء المحلوف عليه غالباً ـ يحنث، وإن كانت مغلوبة لا يحنث.

وجه قول محمد أن الحكم يتعلق بالأكثر، والأقل يكون تبعاً للأكثر؛ فلا عبرة به، ولأبي يوسف أن اللون والطعم إذا كانا باقيين كان الاسم باقياً؛ ألا ترى أنه يقال: لبن مغشوش وخل مغشوش، وإذا لم يبق له لون ولا طعم لا يبقى الاسم، ويقال: ماء فيه لبن، وماء فيه خل؛ فلا يحنث.

وقال أبو يوسف: فإن كان طعمهما واحداً، أو لونهما واحداً، فأشكل عليه تعتبر الغلبة من حيث الأجزاء، فإن علم أن أجزاء المحلوف عليه هي الغالبة ـ يحنث، وإن علم أن أجزاء المخالط له أكثر ـ لا يحنث، وإن وقع الشك فيه ولا يدري ذلك ـ فالقياس ألا يحنث؛ لأنه وقع الشك في حكم الحنث؛ فلا يثبت مع الشك، وفي الاستحسان يحنث؛ لأنه عند احتمال الوجود والعدم على السواء ـ فالقول بالوجود أولى احتياطاً؛ لما فيه من براءة الذمة بيقين، وهذا يستقيم في اليمين بالله تعالى، لأن الكفارة حق الله تعالى؛ فيحتاط في إيجابها، فأما في اليمين بالطلاق والعتاق فلا يستقيم؛ لأن ذلك حق العبد، وحقوق العباد لا يجري فيها الاحتياط للتعارض؛ فيعمل فيها بالقياس.

ولو حلف لا يأكل سمناً، فأكل سويقاً فدلت بسمن ولا نية له ـ ذكر محمد في الأصل أن أجزاء السمن إذا كانت تستبين في السويق، ويوجد طعمه ـ يحنث، وإن كان لا يوجد طعمه ولا يرى مكانه لم يحنث؛ لأنها إذا استبانت لم تصر مستهلكة، فكأنه أكل السمن بنفسه منفرداً، وإذا لم يستبن فقد صارت مستهلكة فلا يعتد بها.

وروى المعلى عن محمد أنه إن كان السمن مستبيناً في السويق، وكان إذا عصر سال السمن ـ حنث، وإن كان على غير ذلك لم يحنث، وهذا لا يوجب اختلاف الرواية؛ لإمكان التوفيق بين القولين؛ لأنه إذا كان يحنث إذا عصر سال السمن ـ لم يكن مستهلكاً، وإذا لم يسل كان مستهلكاً، وإذا اختلط المحلوف عليه بجنسه؛ كاللبن المحلوف عليه إذا اختلط بلبن آخر:

قال أبو يوسف: هذا والأول سواء، وتعتبر فيه الغلبة، وإن كانت الغلبة لغير المحلوف عليه ـ لم يحنث، وقال محمد: يحنث، وإن كان مغلوباً، فمن أصل محمد أن الشيء لا يصير مستهلكاً بجنسه، وإنما يصير مستهلكاً بغير جنسه، وإذا لم يصر مستهلكاً بجنسه صار كأنه غير مغلوب.

وقال المعلى عن محمد في رجل حلف لا يشرب من هذه الخمر، فصبها في ماء، فغلب على الخمر، حتى ذهب لونها وطعمها، فشربه ـ لم يحنث، فقد قال مثل قول أبي يوسف، ولو حلف على ماء من ماء زمزم لا يشرب منه شيئاً، فصب عليه ماء من غيره كثيراً، حتى صار مغلوباً فشربه ـ يحنث؛ لما ذكرنا من أصله أن الشيء لا يصير مستهلكاً بجنسه؛ ولو صبه في بئر أو حوض عظيم ـ لم يحنث، قال: لأني لا أدري لعل عيون البئر تغور بما صب فيها، ولا أدري لعل اليسير من الماء الذي صب في الحوض العظيم ـ لم يختلط به كله.

ولو حلف لا يشرب هذا الماء العذب، فصبه في ماء مالح، فغلب عليه، ثم شربه ـ لم يحنث، فجعل الماء مستهلكاً بجنسه إذا كان على غير صفته، قال: وكذلك إذا حلف لا يشرب لبن ضأن، فخلطه بلبن معز؛ فإنه تعتبر الغلبة؛ لأنهما نوعان، فكانا كالجنسين. قال الكرخي:

ولو قال: لا أشرب لبن هذه الشاة، لشاة معز أو ضأن، ثم خلطه بغيره من لبن ضأن أو معز ـ حنث إذا شربه، ولا تعتبر الكثرة والغلبة، وعلل فقال: لأنه ليس في يمينه ضأن ولا معز، ومعناه أن يمينه وقعت على لبن، واختلاطه بلبن آخر لا يخرجه من أن يكون لبناً، واليمين في المسألة الأولى وقعت على لبن الضأن، فإذا غلب عليه لبن المعز، فقد استهلكت صفته، واستشهد محمد للفرق بين المسألتين، فقال: ولا تشبه الشاة إذا حلف عليها بعينها حلفه على لبن المعز، ألا يرى أنه لو قال: والله لا أشتري رطباً، فاشترى كِبَاسَةَ بُسْرٍ فيها رطبتان أو ثلاث ـ لم يحنث؛ لأن هذا إنما هو الغالب. ولو قال: والله لا أشتري هذه الرطبة لرطبة في كباسة، ثم اشترى الكباسة ـ حنث.

ونظير هذا ما ذكر ابن سماعة عن محمد في رجل قال: والله لا أكل ما يجيء به فلان، يعني: ما يجيء به من طعام أو لحم أو غيره ذلك مما يؤكل، فدفع الحالف إلى المحلوف عليه لحماً ليطبخه، فطبخه وألقى فيه قطعة من كرش بقر، ثم طبخ القدر به، فأكل الحالف من المرق، قال محمد: لا أراه يحنث إذا ألقى فيه من اللحم ما لا يطبخ وحده، ويتخذ منه مرقة لقلته، وإن كان مثل ذلك يطبخ، ويكون له مرقة؛ فإنه يحنث؛ لأنه جعل اليمين على اللحم الذي يأتي به فلان وعلى مرقته، والمرقة لا تكون إلا بدسم اللحم الذي جاء به، فإذا اختلط به لحم لا يكون له مرق لقلته، فلم يأكل ما جاء به فلان، وإذا كان مما يفرد بالطبخ، ويكون له مرق، والمرق جنس واحد؛ فلم تعتبر فيه الغلبة وحنث.

وقد قال محمد فيمن قال: لا آكل مما يجيء به فلان، فجاء فلان بلحم، فشواه وجعل تحته أرزاً للحالف، فأكل الحالف من جوانبه: حنث، وكذلك لو جاء المحلوف عليه بحمص فطبخه، فأكل الحالف من مرقته، وفيه طعم الحمص ـ حنث، وكذلك لو جاء برطب فسال منه رُب فأكل منه، أو جاء بزيتون نعصر، فأكل من زيته ـ حنث.

قال ابن سماعة عن أبي يوسف في رجل قال: والله لا آكل من ثمرة هذا البستان، وفيه نخل يحصى، أو لا آكل من ثمرة هذا النخل وهي عشرة أو ثلاث، أو لا آكل من ثمرة هاتين النخلتين أو من هاتين الرطبتين، أو من هذه الثلاث، أو من هذين الرغيفين، أو لا أشرب من لين هاتين الشاتين، فأكل بعض ذلك، أو شرب بعضه؛ فإنه يحنث؛ لأنه منع نفسه من أكل بعض المذكور وشرب بعضه؛ لأن كلمة (من) للتبعيض، فإذا أكل البعض أو شرب ـ حنث.

قال أبو يوسف: ولو قال: والله لا أشرب لبن هاتين الشاتين، ولم يقل: (من)؛ فإنه لا يحنث حتى يشرب من لبن كل شاة؛ لأنه حلف على شرب لبنهما، فلا يحنث بشرب لبن إحداهما، وإذا شرب جزءاً من لبن كل واحدة منهما ـ حنث؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يشرب جميع لبن الشاة، فلا يقصد بيمينه منع نفسه عن ذلك، فينعقد يمينه على البعض؛ كما إذا

حلف لا يشرب ماء البحر، قال: وإن كان لبن قد حلب، فقال: والله لا أشرب لبن هاتين الشاتين للبن بعينه، فإن كان لبناً يقدر على شربه في مرة واحدة ـ لم يحنث بشرب بعضه، وإن كان لبناً لا يستطيع شربه في مرة واحدة ـ يحنث بشرب بعضه؛ لأن يمينه وقعت على شرب الكل حقيقة، فإذا استطاع شربه دفعة واحدة أمكن العمل بالحقيقة، وإذا لم يستطع شربه دفعة يحمل على الجزء؛ كما في ماء البحر؛ وعلى هذا إذا قال: لا آكل هذا الطعام، وهو لا يقدر على أكله دفعة واحدة.

ونظير هذا ما قالوا فيمن قبض من رجل ديناً عليه، فوجد فيه درهمين زائفين، فقال: والله لا آخذ منهما شيئاً، فأخذ أحدهما ـ حنث؛ لأن كلمة (من) للتبعيض. وقال ابن رستم عن محمد إذا قال: والله لا آكل لحم هذا الخروف، فهذا على بعضه؛ لأنه لا يمكن أكل كله مرة واحدة عادة.

وذكر في الأصل فيمن قال: لا آكل هذه الرمانة فأكلها إلا حبة أو حبتين ـ حنث في الاستحسان، لأن ذلك القدر لا يعتد به؛ فإنه يقال في العرف لمن أكل رمانة، وترك منها حبة أو حبتين: إنه أكل رمانة، وإن ترك نصفها أو ثلثها، أو ترك أكثر مما يجري في العرف؛ أنه يسقط من الرمانة ـ لم يحنث؛ لأنه لا يسمى آكلاً لجميعها، ولو قال: والله لا أبيعك لحم هذا الخروف، أو خابية الزيت، فباع بعضها ـ لم يحنث؛ لأنه يمكن حمل اليمين هٰهنا على الحقيقة؛ لأن بيع الكل ممكن، وقد قال ابن سماعة فيمن قال: لا أشتري من هذين الرجلين: إنه لا يحنث حتى يشتري منهما، ولا يشبه هذا قوله: لا آكل هذين الرغيفين؛ لأن (من) للتبعيض، ويمكن العمل بالتبعيض في الأكل، ولا يمكن في الشراء؛ لأن البيع لا يتبعض، فيحمل على ابتداء الغاية، فقد ذكر في الأصل، و«الجامع» فيمن حلف لا يتزوج النساء، أو لم يكلم بني آدم: إنه يقع على الواحد؛ لتعذر الحمل على الكل، فيحمل على بعض الجنسي وقد ذكرناه فيما تقدم.

ولو حلف لا يأكل من كسب فلان، فالكسب ما صار للإنسان أن يفعله؛ كالإيجاب والقبول في البيع والإجارة، والقبول في الهبة والصدقة والوصية والأخذ في المباحات، فأما الميراث فلا يكون كسباً للوارث؛ لأنه يملكه من غير صنعه، ولو مات المحلوف عليه وقد كسب شيئاً، فورثه رجل، فأكل الحالف منه ـ حنث؛ لأن ما في يد الوارث يسمى كسب الميت بمعنى مكسوبة عرفاً، فلو انتقل عنه إلى غيره بغير الميراث ـ لم يحنث؛ لأنه صار للثاني بفعله، فبطلت الإضافة إلى الأول.

قال أبو يوسف: وكذلك إذا قال: لا آكل مما ملكت، أو مما يملك له، أو من ملكك، فإذا خرج من ملك المحلوف عليه إلى ملك غيره، فأكل منه الحالف ـ لم يحنث؛ لأنه إذا ملكه الثاني لم يبق ملك الأول؛ فلم يبق مضافاً إليه بالملك.

قال: وكذلك إذا حلف لا يأكل مما اشترى فلان، أو مما يشتري، فاشترى المحلوف لنفسه أو لغيره، فأكل منه الحالف ـ حنث، فإن باعه المحلوف عليه من غيره بأمر المشتري له، ثم أكل منه الحالف ـ لم يحنث؛ لأن الشراء إذا طرأ على الشراء بطلت الإضافة الأولى، وتجددت إضافة أُخرى لم تتناولها اليمين، وإنما كان الشراء لغيره ولنفسه سواء؛ لأن حقوق العقد تتعلق بالمشتري؛ فكانت الإضافة إليه لا إلى المشترى له.

قال: وكذلك لو حلف لا يأكل من ميراث فلان شيئاً، فمات فلان، فأكل من ميراثه ـ حنث، فإن مات وارثه فأورث ذلك الميراث، فأكل منه الحالف ـ لم يحنث؛ لنسخ الميراث الأخير الميراث الأول كذا ذكر؛ لأن الميراث إذا طرأ على الميراث بطلت الإضافة الأولى.

ومن هذا القبيل ما قالوا فيمن حلف لا يأكل مما زرع فلان، فباع فلان زرعه، فأكله الحالف عند المشتري ـ حنث؛ لأن الإضافة إلى الأول لا تبطل بالبيع، فإن بذره المشتري وزرعه، فأكل الحالف من هذا الزرع؛ فإنه لا يحنث؛ لأن الإضافة بالزرع إنما تكون إلى الثاني دون الأول.

وعلى هذا لو حلف لا يأكل من طعام يصنعه فلان، أو من خبز يخبزه فلان، فتناسخته الباعة، ثم أكل الحالف منه؛ فإنه يحنث؛ لأنه يقال: هو من خبز فلان، ومن طبيخه وإن باعه.

وكذلك لو حلف لا يلبس ثوباً من نسج فلان، فنسج فلان ثوباً فباعه؛ لأن البيع لا يبطل الإضافة، ولو كان ثوب خز، فنقض ونسجه آخر، ثم لبسه الحالف ـ لم يحنث؛ لأن النسج الثاني أبطل الإضافة الأولى.

ولو حلف لا يشتري ثوباً مسه فلان، فمس فلان ثوباً، وتناسخته الباعة؛ فإنه يحنث إذا اشتراه؛ لأن الإضافة بالمس لا تبطل البيع؛ فصار كأنه قال: لا أشتري ثوباً كان فلان مسه، وقال بشر عن أبي يوسف في رجل حلف ألا يأكل من هذه الدراهم، فاشترى بها طعاماً فأكله ـ حنث، وإن بدلها بغيرها، واشترى ما أبدل طعاماً فأكله ـ لم يحنث؛ لأن الدراهم بعينها لا تحتمل الأكل، وإنما أكلها في المتعارف أكل ما يشتري بها، ولما اشترى ببدلها لم يوجد أكل ما اشترى بها ـ فلا يحنث.

وكذلك لو حلف لا يأكل من ثمن هذا العبد، فاشترى بثمنه طعاماً فأكله.

ولو حلف لا يأكل من ميراث أبيه شيئاً وأبوه حي، فمات أبوه، فورث منه مالاً فاشترى به طعاماً، فأكله، ففي القياس ينبغي ألا يحنث؛ لأن الطعام المشترى ليس بميراث، وفي الاستحسان يحنث؛ لأن المواريث هكذا تؤكل، ويسمى ذلك أكل الميراث عرفاً وعادة، فإن اشترى بالميراث شيئاً، فاشترى بذلك الشيء طعاماً فأكله ـ لم يحنث؛ لأنه مشتر بكسبه، وليس بمشتر بميراثه.

وقال أبو يوسف في الميراث بعينه إذا حلف عليه، فغيره واشترى به ـ لم يحنث لما قلنا؛ قال: فإن كان قال: لا آكل ميراثاً يكون لفلان، فكيف ما غيره فأكله ـ حنث؛ لأن اليمين المطلقة تعتبر فيها الصفة المعتادة، وفي العادة إنهم يقولون لما ورثه الإنسان: إنه ميراث وإن غيره.

وقال المعلى عن أبي يوسف: إذا حلف لا يطعم فلاناً مما ورث من أبيه شيئاً، فإن كان ورث طعاماً فأطعمه منه ـ حنث، فإن اشترى بذلك الطعام طعاماً فأطعمه منه ـ لم يحنث؛ لأن اليمين وقعت على الطعام الموروث، فإذا باعه بطعام آخر فالثاني ليس بموروث، وقد أمكن حمل اليمين على الحقيقة فلا تحمل على المجاز، وإن كان ورث دراهم، فاشترى بها طعاماً فأطعمه منه ـ حنث؛ لأنه لا يمكن حمل اليمين على الحقيقة؛ فحملت على المجاز.

وقال هشام: سمعت محمداً يقول في رجل معه دراهم حلف ألا يأكلها، فاشترى بها دنانير أو فلوساً، ثم اشترى بالدنانير أو الفلوس طعاماً، فأكله ـ لم يحنث. فإن حلف لا يأكل هذه الدراهم، فاشترى بها عرضاً، ثم باع ذلك العرض بطعام فأكله؛ فإنه لا يحنث؛ لأن العادة في قوله: لا أشتري بهذه الدراهم، الامتناع من إنفاقها في الطعام، والنفقة تارة تكون بالابتياع، وتارة بتصريفها بما ينفق، فحملت اليمين على العادة، فأما ابتياع العروض بالدراهم فليس بنفقة في الطعام في العادة، فلا تحمل اليمين عليه، وهذا خلاف ما حكاه عن أبي يوسف.

وقال ابن رستم: فيمن قال: والله [لا] آكل من طعامك، وهو يبيع الطعام، فاشترى منه فأكل ـ حنث؛ لأن مثل هذه اليمين يراد بها منع النفس عن الابتياع.

قال محمد: ولو قال: والله لا آكل من طعامك هذا الطعام بعينه، فأهداه له، فأكله ـ لا يحنث في قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ويحنث في قول محمد، وهذا فرع اختلافهم فيمن قال: لا أدخل دار فلان هذه، فباعها فلان ثم دخلها، والمسألة تجيء فيما بعد إن شاء الله تعالى.

قال محمد: ولو حلف لا يأكل من طعامه، فأكل من طعام مشترك بينهما ـ حنث؛ لأن كل جزء من الطعام يسمى طعاماً، فقد أكل من طعام المحلوف عليه. وقال علي بن الجعد، وابن سماعة عن أبي يوسف في رجل حلف لا يأكل من غلة أرضه ولا نية له، فأكل من ثمن الغلة ـ حنث؛ لأن هذا في العادة يراد به استغلال الأرض، فإن نوى أكل نفس ما يخرج منه فأكل من ثمنه دينته فيما بينه وبين الله تعالى، ولم أدينه في القضاء.

قال القدوري: وهذا على أصله فيمن حلف لا يشرب الماء ونوى الجنس؛ أنه لا يصدق في القضاء، فأما على الرواية الظاهرة فيصدق؛ لأنه نوى حقيقة كلامه، وقال محمد في

«الجامع» إذا حلف لا يأكل من هذه النخلة شيئاً، وأكل من ثمرها أو جمارها، أو طلعها أو بسرها، أو الدبس الذي يخرج من رطبها؛ فإنه يحدث؛ لأن النخلة لا يتأتى أكلها، فحملت اليمين على ما يتولد منها، والدبس اسم لما يسيل من الرطب لا المطبوخ منه.

ولو حلف لا يأكل من هذا الكرم شيئاً، فأكل من عنبه أو زبيبه أو عصيره ـ حنث؛ لأن المراد هو الخارج من الكرم؛ إذ عين الكرم لا تحتمل الأكل كما في النخلة؛ بخلاف ما إذا نظر إلى عنب، فقال: عبده حر إن أكل من هذا العنب، فأكل من زبيبه أو عصيره؛ أنه لا يحنث؛ لأن العنب مما تؤكل عينه، فلا ضرورة إلى الحمل على ما يتولد منه.

وكذلك لو حلف لا يأكل من هذه الشاة، فأكل من لبنها أو زبدها أو سمنها ـ لم يحنث؛ لأن الشاة مأكولة في نفسها، فأمكن حمل اليمين على أجزائها؛ فيحمل عليها لا على ما يتولد منها.

قال محمد: ولو أكل من ناطف جعل من ثمر النخلة، أو نبيذ نبذ من ثمرها ـ لم يحنث؛ لأن كلمة (من) لابتداء الغاية، وقد خرج هذا محذوف الصيغة عن حال الابتداء فلم يتناوله اليمين.

ولو حلف لا يأكل من هذا اللبن فأكل من زبده أو سمنه ـ لم يحنث؛ لأن اللبن مأكول بنفسه، فتحمل اليمين على نفسه دون ما يتخذ منه، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

وأما الحلف على الشرب: فقد ذكرنا معنى الشرب؛ أنه إيصال ما لا يحتمله المضغ من المائعات إلى الجوف، حتى لو حلف لا يشرب فأكل ـ لا يحنث؛ كما لو حلف لا يأكل فشرب ـ لا يحنث؛ لأن الأكل والشرب فعلان متغايران، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ﴾ [البقرة: ١٨٧] عطف الشرب على الأكل، والمعطوف غير المعطوف عليه، وإذا حلف لا يشرب ولا نية له، فأي شراب شرب من ماء أو غيره ـ يحنث؛ لأنه منع نفسه عن الشرب عاماً، وسواء شرب قليلاً أو كثيراً؛ لأن بعض الشراب يسمى شراباً، وكذا لو حلف لا يأكل طعاماً، فأكل شيئاً يسيراً ـ يحنث؛ لأن قليل الطعام طعام.

ولو حلف لا يشرب نبيذاً، فأي نبيذ شرب حنث؛ لعموم اللفظ، وإن شرب سكراً لا يحنث؛ لأن السكر لا يسمى نبيذاً؛ لأنه اسم لخمر التمر، وهو الذي من ماء التمر إذا غلا واشتد، وقذف بالزبد أو لم يقذف على الاختلاف، وكذا لو شرب فضيخاً؛ لأنه لا يسمى نبيذاً؛ إذ هو اسم للمثلث يصب فيه الماء، وكذا لو شرب عصيراً؛ لأنه لا يسمى نبيذاً.

وإن حلف لا يشرب مع فلان شراباً، فشربا في مجلس واحد من شراب واحد ـ حنث،

وإن كان الإناء الذي يشربان فيه مختلفاً، وكذا لو شرب الحالف من شراب، وشرب الآخر من شراب غيره وقد ضمهما مجلس واحد؛ لأن المفهوم من الشرب مع فلان في العرف: هو أن يشربا في مجلس واحد، اتحد الإناء والشراب أو اختلفا بعد أن ضمهما مجلس واحد يقال: شربنا مع فلان، وشربنا مع الملك، وإن كان الملك يتفرد بالشرب من إناء، فإن نوى شراباً واحداً ومن إناء واحد ـ يصدق؛ لأنه نوى ما يحتمله لفظه.

ولو حلف لا يشرب من دجلة أو من الفرات، قال أبو حنيفة: لا يحنث ما لم يشرب منه كرعاً، وهو أن يضع فاه عليه فيشرب منه، فإن أخذ الماء بيده أو بإناء ـ لم يحنث، وعند أبي يوسف ومحمد: يحنث، شرب كرعاً أو بإناء أو اغترف بيده.

وجه قولهما: إن مطلق اللفظ يصرف إلى المتعارف عند أهل اللسان. والمتعارف عندهم أن من رفع الماء من الفرات بيده، أو بشيء من الأواني؛ أنه يسمى شارباً من الفرات، فيحمل مطلق الكلام على غلبة المتعارف، وإن كان مجازاً بعد أن كان متعارفاً؛ كما لو حلف لا يأكل من هذه الشجرة أو من هذا القدر؛ أنه ينصرف ذلك إلى ما يخرج من الشجرة من الثمر، وإلى ما يطبخ في القدر من الطعام؛ كذلك هٰهنا، ولأبي حنيفة: أن مطلق الكلام محمول على الحقيقة، وحقيقة الشرب من الفرات هو أن يكرع منه كرعاً؛ لأن كلمة (من) هٰهنا استعملت لابتداء الغاية بلا خلاف؛ لتعذر حملها على التبعيض؛ إذ الفرات اسم للنهر المعروف، والنهر اسم لما بين ضفتي الوادي لا للماء الجاري فيه؛ فكانت كلمة (من) هٰهنا لابتداء الغاية؛ فتقتضي أن يكون الشرب من هذا المكان، ولن يكون شربه منه إلا وأن يضع فاه عليه فيشرب منه، وهو تفسير الكرع؛ كما لو حلف لا يشرب من هذا الكوز.

ألا ترى أنه لو شرب من إناء أخذ فيه الماء من الفرات ـ كان شارباً من ذلك الإناء حقيقة لا من الفرات. والماء الواحد لا يشرب من مكانين من كل واحد منهما حقيقة؛ ولهذا لو قال: شربت من الإناء لا من الفرات ـ كان مصدقاً، ولو قال على القلب كان مكذباً، فدل أن الشرب من الفرات هو الكرع منه، وأنه ممكن ومستعمل في الجملة.

وقد روي أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ رَأَىٰ قَوْماً فَقَالَ: **«هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ مَاءٍ بَاتَ فِي شَنٍّ وَإِلاً كَرَعْنَا»**، ويستعمله كثير في زماننا من أهل الرساتيق على أنه إن لم يكن فعلاً مستعملاً، فذا لا يوجب كون الاسم منقولاً عن الحقيقة، بعد أن كان الاسم مستعملاً فيه تسمية ونطقاً؛ كما لو حلف لا يأكل لحماً، فأكل لحم الخنزير؛ أنه يحنث، وإن كان لا يؤكل عادة؛ لانطلاق الاسم عليه حقيقة تسمية ونطقاً؛ وبهذا تبين أن قلة الحقيقة وجوداً لا يسلب اسم الحقيقة عن الحقيقة، بخلاف ما إذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة، أو من هذا القدر؛ لأن هٰهنا كما لا يمكن جعل هذه الكلمة لتبعيض ما دخلت عليه بخروج الشجرة والقدر، من أن يكون محلاً للأكل ـ لا

يمكن جعلها ابتداءين لغاية الأكل؛ لأن حقيقة الأكل لا تحصل من المكان بل من اليد؛ لأن المأكول مستمسك في نفسه، والأكل عبارة عن البلع عن مضغ، ولا يتأتى فيه المضغ بنفسه، فلم يمكن جعلها لابتداء الغاية، فأضمر فيه ما يتأتى فيه الأكل وهو الثمرة في الشجرة، والمطبوخ في القدر فكان (من) للتبعيض، وههنا أمكن جعلها لابتداء الغاية؛ لأن الماء يشرب من مكان لا محالة؛ لانعدام استمساكه في نفسه؛ إذ الشرب هو البلع من غير مضغ، وما يمكن ابتلاعه من غير مضغ لا يكون له في نفسه استمساك؛ فلا بد من حامل له يشرب منه، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

ولو شرب من نهر يأخذ من الفرات ـ لم يحنث في قولهم جميعاً، أما عنده فلا يشكل؛ لأن هذا النهر ليس بفرات، فصار كما لو شرب من آنية، وأما عندهما؛ فلأنهما يعتبران العرف والعادة، ومن شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يعرف شارباً من الفرات؛ لأن الشرب من الفرات عندهما هو أخذ الماء المفضي إلى الشرب من الفرات ولم يوجد ههنا؛ لأنه أخذ من نهر لا يسمى فراتاً.

ولو حلف لا يشرب من ماء الفرات، فشرب من نهر أخذ الماء من الفرات، فإن شرب منه بالاغتراف بالآنية أو بالاستقاء براوية ـ يحنث بالإجماع، وإن كرع منه يحنث في ظاهر الرواية.

وروي عن أبي يوسف؛ أنه لا يحنث، ووجهه أن النهر لما أخذ الماء من الفرات، فقد صار مضافاً إليه؛ فانقطعت الإضافة إلى الفرات.

ووجه ظاهر الرواية أنه منع نفسه عن شرب جزء من ماء الفرات؛ لأن كلمة (من) دخلت في الماء صلة للشرب، وهو قابل لفعل الشرب؛ فكانت للتجزئة، وبالدخول في نهر الشعب من الفرات لا تنقطع إليه النسبة؛ كما لا تنقطع بالاغتراف بالآنية والاستقاء بالرواية.

ألا ترى أن ماء زمزم ينقل إلينا، ونتبرك به، ونقول: شربنا من ماء زمزم، ولو حلف لا يشرب من ماء دجلة، فهذا وقوله: لا أشرب من دجلة سواء؛ لأنه ذكر الشرب من النهر فكان على الاختلاف.

وروى المعلى عن محمد فيمن حلف لا يشرب من نهر يجري ذلك النهر إلى دجلة، فأخذ من دجلة من ذلك الماء فشربه ـ لم يحنث؛ لأنه قد صار من ماء دجلة؛ لزوال الإضافة إلى النهر الأول بحصوله في دجلة.

ولو حلف لا يشرب من هذا الجب فهو على الاختلاف، حتى لو اغترف من مائه في إناء آخر فشرب ـ لم يحنث، حتى يضع فاه على الجب في قول أبي حنيفة، وعندهما: يحنث،

ومن مشايخنا من قسم الجواب في الجب، فقال: إن كان ملآن فهو على الاختلاف؛ لأن الحقيقة مقصورة الوجود، وإن كان غير ملآن فاغترف ـ يحنث بالإجماع؛ لعدم تصور الحقيقة، فتنصرف يمينه إلى المجاز.

ولو حلف لا يشرب من هذا الكوز ـ انصرفت يمينه إلى الحقيقة إجماعاً؛ لتصور الحقيقة عنده وعندهما للعرف، فإن نقل الماء من كوز إلى كوز، وشرب من الثاني لا يسمى شارباً من الكوز الأول.

وإن حلف لا يشرب من ماء هذا الجب، فاغترف منه بإناء فشرب ـ حنث بالإجماع؛ لأنه عقد يمينه على ماء ذلك الجب، وقد شرب من مائه، فإن حول ماءه إلى جب آخر، فشرب منه ـ فالكلام فيه كالكلام فيمن حلف لا يشرب من ماء الفرات، فشرب من نهر يأخذ الماء من الفرات وقد مر.

ولو قال: لا أشرب من ماء هذا الجب ـ فالكلام فيه كالكلام في قوله: لا أشرب من ماء دجلة وقد ذكرناه، ولو حلف لا يشرب من هذه البئر، أو من مائها، فاستقى منها وشرب ـ حنث؛ لأن الحقيقة غير متصورة الوجود؛ فيصرف إلى المجاز. وقالوا فيمن حلف: لا يشرب من ماء المطر، فمدت الدجلة من المطر فشرب ـ لم يحنث؛ لأنه إذا حصل في الدجلة انقطعت الإضافة إلى المطر، فإن شرب من ماء واد سال من المطر. لم يكن فيه ماء قبل ذلك أو جاء من ماء مطر مستنقع في قاع ـ حنث؛ لأنه لما لم يضف إلى نهر ـ بقيت الإضافة إلى المطر كما كانت.

ولو حلف لا يشرب من ماء فرات، فشرب من ماء دجلة، أو نهر آخر، أو بئر عذبة ـ يحنث؛ لأنه منع نفسه من شرب ماء عذب؛ إذ الفرات في اللغة عبارة عن العذب، قال الله ـ عز وجل: ﴿وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا﴾ [المرسلات:٢٧]، ولما أطلق الماء، ولم يضفه إلى الفرات فقد جعل الفرات نعتاً للماء، وقد شرب من الماء المنعوت؛ فيحنث، وفي الفصل الأول أضاف الماء إلى الفرات، وعرف الفرات بحرف التعريف، فيصرف إلى النهر المعروف المسمى بالفرات.

وأما الحلف على الذوق: فالذوق هو إيصال الذوق إلى الفم، ابتلعه أو لا، بعد أن وجد طعمه؛ لأنه من أحد الحواس الخمس الموضوعة للعلم بالمذوقات؛ كالسمع، والبصر، والشم، واللمس للعلم بالمسموعات، والمبصرات والمشمومات والملموسات، والعلم بالطعم يحصل بحصول الذوق في فمه، سواء ابتلعه أو مجه، فكل أكل فيه ذوق، وكل ذوق أكلا؛ إذا عرف هذا فنقول: إذا حلف لا يذوق طعاماً أو شراباً، فأدخله في فيه ـ حنث؛ لحصول الذوق لوجود معناه، وهو ما ذكرنا.

فإن قال: أردت بقولي: لا أذوقه: لا آكله ولا أشربه ـ دين فيما بينه وبين الله ـ عز وجل، ولا يدين في القضاء، لأنه قد يراد بالذوق الأكل والشرب، يقال في العرف: ما ذقت اليوم شيئاً، وما ذقت إلا الماء، ويراد به الأكل والشرب، فإذا نوى ذلك لا يحنث فيما بينه وبين الله تعالى، حتى يأكل أو يشرب؛ لأنه نوى ما يحتمله كلامه، ولا يصدق في القضاء؛ لعدوله عن الظاهر.

قال هشام: وسألت محمداً عن رجل حلف لا يذوق في منزل فلان طعاماً ولا شراباً، فذاق منه شيئاً أدخله فاه، ولم يصل إلى جوفه، فقال محمد: هذا على الذوق إلا أن يكون تقدم كلام.

(قلت): فإن كان قال له المحلوف عليه: تغد عندي اليوم، فحلف لا يذوق في منزله طعاماً ولا شراباً، فقال محمد: هذا على الأكل ليس على الذوق، وإنما كان كذلك لما بينا أن حقيقة الذوق هي اكتساب سبب العلم بالمذوق، وقد يستعمل ذلك في الأكل والشرب، فإن تقدمت هناك دلالة حال خرج الكلام عليه ـ حملت اليمين عليها، وإلا عملت بحقيقة اللفظ.

ولو حلف لا يذوق الماء، فتمضمض للصلاة ـ لا يحنث، وإن حصل له العلم بطعم الماء؛ لأن ذلك لا يسمى ذوقاً عرفاً وعادة؛ إذ المقصود منه التطهير لا معرفة طعم المذوق.

ولو حلف لا يأكل طعاماً، أو لا يشرب شراباً، أو لا يذوق، ونوى طعاماً دون طعام، أو شراباً دون شراب ـ فجملة الكلام في هذا أن الحالف لا يخلو؛ إما أن ينوي تخصيص ما هو مذكور؛ وإما أن نوى تخصيص ما ليس بمذكور، فإن نوى تخصيص ما هو مذكور بأن ذكر لفظاً عاماً، وأراد به بعض ما دخل تحت اللفظ العام من حيث الظاهر ـ يصدق فيما بينه وبين الله تعالى، ولا يصدق في القضاء؛ لأن التكلم بالعام على إرادة الخاص جائز، إلا أنه خلاف الظاهر؛ لأن اللفظ وضع دلالة على العموم، والظاهر من اللفظ الموضوع دلالة على العموم في اللغة إرادة العموم، فكان نية الخصوص خلاف الظاهر؛ فلا يصدق قضاء، وإن نوى تخصيص ما ليس بمذكور لا يصدق في القضاء، ولا فيما بينه وبين الله ـ عز وجل ـ سواء كان التخصيص راجعاً إلى الذات، أو إلى الصفة، أو إلى الحال؛ لأن الخصوص والعموم من صفات الألفاظ دون المعاني فغير الملفوظ لا يحتمل التعميم والتخصيص والتقييد، فإذا نوى التخصيص فقد نوى ما لا يحتمله كلامه؛ فلم تصح نيته رأساً.

وإذا عرف هذا فتخرج عليه مسائل: إذا قال: إن أكلت طعاماً أو شربت شراباً، أو إن ذقت طعاماً أو شراباً ـ فعبدي حر، وقال: عنيت اللحم أو الخبز فأكل غيره لا يصدق في القضاء، ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه نوى التخصيص من اللفظ المذكور في موضع العموم؛ كما بينا فيما تقدم أن قوله: إن أكلت طعاماً بمعنى قوله: لا آكل طعاماً، فيتناول

بظاهره كل طعام، فإذا نوى به بعض الأطعمة دون بعض، فقد نوى الخصوص في اللفظ العام، وأنه يحتمله لكنه خلاف الظاهر، فلا يصدق قضاء، ويدين فيما بينه وبين الله ـ عز وجل.

وإن قال: إن أكلت أو ذقت أو شربت ـ فعبدي حر، وهو ينوي طعاماً بعينه أو شراباً بعينه، فأكل أو شرب غيره ـ فإن عبده يعتق في القضاء، وفيما بينه وبين الله ـ عز وجل؛ لأنه نوى التخصيص من غير المذكور؛ إذ الطعام والشراب ليسا بمذكورين، بل يثبتان بطريق الاقتضاء، والمقتضى لا عموم له.

وعند الشافعي: يدين فيما بينه وبين الله ـ عز وجل، ويزعم أن للمقتضي[1] عموماً، والصحيح قولنا لما ذكرنا أن العموم والخصوص من صفات الموجود دون المعدوم؛ إذ المعدوم لا يحتمل الصفة حقيقة، إلا أنه يجعل موجوداً بطريق الضرورة لصحة الكلام، فيبقى فيما وراءه على حكم العدم.

وأما التخصيص الراجع إلى الصفة والحال: فنحو ما حكى بشر عن أبي يوسف في رجل قال: والله لا أكلم هذا الرجل وهو قائم، وعنى به ما دام قائماً، لكنه لم يتكلم بالقيام ـ كانت نيته باطلة، وحنث إن كلمه؛ لأن الحال والصفة ليست بمذكورة، فلا تحتمل التخصيص.

ولو حلف لا يكلم هذا القائم، يعني به ما دام قائماً وسعه فيما بينه وبين الله تعالى؛ لورود التخصيص على الملفوظ، وكذلك إذا قال: والله لأضربن فلاناً خمسين، وهو ينوي بسوط بعينه، فبأي سوى ضربه فقد خرج عن يمينه والنية باطلة؛ لأن آلة الضرب ليست بمذكورة؛ فبطلت نية التخصيص.

ونظير هذا ما حكى ابن سماعة عن محمد في رجل حلف، وقال: والله لا أتزوج امرأة وهو ينوي كوفية أو بصرية، فقال: ليس في هذا نية؛ فلا يصدق فيما بينه وبين الله ـ عز وجل، ولا في القضاء.

---

(١) المقتضي ـ بفتح الضاد ـ: اسم مفعول من اقتضى يقتضي اقتضاء بمعنى طلب وقد عرفه الأصوليون: بأنه ما تتوقف استقامة الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية على تقديره وعرفه بعض الأحناف بأنه: «معنى يفهم التزاماً لأجل تصحيح الكلام أو صدقه».

وعدم عموم المقتضي هو مذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنفية وعليه الرازي والآمدي والسرخسي وابن الحاجب.

ينظر المحصول ١/ ٢/ ٦٢٤ الإحكام للآمدي٢/ ٢٢٩ المستصفى ٢/ ٦١ اللمع (١٦) جمع الجوامع ١/ ٤٢٤ مفتاح الوصول (٥٥) أصول السرخسي ١/ ٢٤٨ التحرير (٨٤) تيسير التحرير ١/ ٢٤٢ المختصر من (١١٣)، وفواتح الرحموت ١/ ٢٩٤.

ولو قال: والله لا أتزوج امرأة، يعني: امرأة كان أبوها يعمل كذا وكذا؛ فهذا كله لا تجوز فيه النية.

ولو قال: والله لا أتزوج امرأة، يعني: امرأة عربية أو حبشية قال: هذا جائز يدين فيما نواه، فقد جعل قوله: عربية أو حبشية بيان النوع، وقوله: كوفية أو بصرية وصفاً؛ فجوز، تخصيص النوع، ولم يجوز تخصيص الوصف؛ لأن الصفة ليست بمذكورة والجنس مذكور، وهو قوله: امرأة؛ لأنه يتناول كل امرأة؛ لأنه في موضع النفي، فتعمل نيته في نوع دون نوع؛ لاشتمال اسم الجنس على الأنواع.

وقال ابن سماعة عن محمد في رجل قال: والله لا أتزوج امرأة على ظهر الأرض، ينوي: امرأة بعينها ـ قال: يصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن اللفظ ـ عام يحتمل تخصيص جنس أفراد العموم، إلا أنه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء، قال ولو قال: لا أشتري جارية، ونوى مولدة؛ فإن نيته باطلة؛ لأنه ليس بتخصيص نوع من جنس، وإنما هو تخصيص صفة فأشبه الكوفية والبصرية.

ولو قال: والله لا آكل الطعام، أو لا أشرب الماء، أو لا أتزوج النساء ـ فيمينه على بعض الجنس لما بينا فيما تقدم، وإن أراد به الجنس صدق؛ لأنه نوى حقيقة كلامه، وأما الحلف على الغداء والعشاء، فلا بد من معرفة معنى الغداء والعشاء، ومعرفة وقتهما.

أما الأول: فالغداء والعشاء كل واحد منهما عبارة عن أكل ما يقصد به الشبع عادة، فيعتبر في ذلك العادة في كل بلد، فما كان غداء عندهم حملت اليمين عليه؛ ولهذا قالوا في أهل الحضر إذا حلفوا على ترك الغداء، فشربوا اللبن ـ لم يحنثوا؛ لأنهم لا يتناولون ذلك للشبع عادة.

ولو حلف البدوي فشرب اللبن حنث؛ لأن ذلك غداء في البادية، وإذا حلف لا يتغدى، فأكل غير الخبز؛ من أرز أو تمر أو غيره حتى شبع ـ لم يحنث، ولم يكن ذلك غداء، وكذلك إذا أكل لحماً بغير خبز ـ لم يحنث في قول أبي يُوسُفَ ومحمد؛ كذا ذكر الكرخي. قال: وقالا: ليس الغداء في مثل الكوفة والبصرة إلا على الخبز، والمرجع في هذا إلى العادة، فما كان غداء معتاداً عند الحالف حنث، وما لا فلا وروى هشام عن أبي حنيفة في أكل الهريسة والأرز؛ أنه يحنث، وروي عن أبي يوسف في الهريسة والفالوذج والخبيص؛ أنه لا يحنث، إلا أن يكون ذلك غداءه والأصل أن غداء كل بلد ما تعارفونه غداء، فيعتبر عادة الحالف فيما يحلف عليه، فإن كان الحالف كوفياً يقع على خبز الحنطة والشعير، ولا يقع على اللبن والسويق. وإن كان بدوياً يقع على اللبن والسويق، وإن كان حجازياً يقع على السويق، وفي بلادنا يقع على خبز الحنطة.

وأما الثاني: فنقول: وقت الغداء من طلوع الفجر إلى وقت الزوال؛ لأن الغداء عبارة عن أكل الغدوة، وما بعد نصف النهار لا يكون غدوة، والعشاء من وقت الزوال إلى نصف الليل؛ لأنه مأخوذ من أكل العشية، وأول أوقات العشاء ما بعد الزوال.

وقد رُوِيَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى صَلاتَي العِشَاءِ رَكْعَتَيْنِ يُرِيدُ الظُّهْرَ وَالعَصْرَ، وفي عرف ديارنا العشاء ما بعد وقت صلاة العصر، وأما السحور فما بعد نصف الليل إلى طلوع الفجر؛ لأنه مأخوذ من السحر، وهو وقت السحر، ولم يذكر في ظاهر الرواية مقدار الغداء والعشاء.

وقد روى ابن سماعة عن أبي يوسف فيمن قال لأمنه: إن لم تتعشى الليلة فعبدي حر، فأكلت لقمة واحدة لم تزد عليها ـ فليس هذا بعشاء، ولا يحنث حتى تأكل أكثر من نصف شبعها؛ لأن من أكل لقمة يقول في العادة: ما تغديت ولا تعشيت، فإذا أكل أكثر أكله يسمى ذلك غداء في العادة.

وروى المعلى عن محمد فيمن حلف ليأتينه غدوة؛ أنه إذا أتاه بعد طلوع الفجر إلى نصف النهار ـ فقد بر وهو غدوة؛ لما ذكرنا أن هذا وقت الغداء، ولو قال: ليأتينه ضحوة فهو من بعد طلوع الشمس، من الساعة التي تحل فيها الصلاة إلى نصف النهار؛ لأن هذا وقت صلاة الضحى.

قال محمد إذا حلف لا يصبح، فالتصبيح عندي ما بين طلوع الشمس وبين ارتفاع الضحى الأكبر، فإذا ارتفع الضحى الأكبر ذهب وقت التصبيح؛ لأن التصبيح تفعيل من الصباح، والتفعيل للتكثير، فيقتضي زيادة على ما يفيده الإصباح. وروى المعلى عن محمد فيمن حلف لا يكلمه إلى السحر، قال: إذا دخل ثلث الليل الأخير فليكلمه؛ لأن وقت السحر ما قرب من الفجر.

قال هشام عن محمد: والمساء مساءان أحدهما إذا زالت الشمس؛ ألا ترى أنك تقول: إذا زالت الشمس كيف أمسيت، والمساء الأخير إذا غربت الشمس فإذا حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى يمسي ـ كان ذلك على غيبوبة الشمس؛ لأنه لا يمكن حمل اليمين على المساء الأول؛ فيحمل على الثاني، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فَصْلٌ في الحلف على اللبس والكسوة

وأما الحلف على اللبس والكسوة إذا حلف لا يلبس قميصاً أو سراويل أو رداء، فاتزر بالسراويل أو القميص أو الرداء ـ لم يحنث، وكذا إذا اعتم بشيء من ذلك؛ لأن المطلق تعتبر فيه العادة والاتزار، والتعمم ليس بمعتاد في هذه الأشياء؛ فلا يحنث، ولو حلف لا يلبس هذا القميص، أو هذا الرداء ـ فعلى أي حال لبس ذلك حنث، وإن اتزر بالرداء وارتدى بالقميص،

أو اغتسل فلف القميص على رأسه، وكذلك إذا حلف لا يلبس هذه العمامة، فألقاها على عاتقه؛ لأن اليمين إذا تعلقت بعين اعتبر فيها وجود الاسم، ولا تعتبر فيها الصفة المعتادة؛ لأن الصفة في الحاضر غير معتبرة، والاسم باقٍ، وهذا ليس بمعتاد؛ فيحنث به.

ولو حلف لا يلبس حريراً فلبس مصمتاً ـ لم يحنث؛ لأن الثوب ينسب إلى اللحمة دون السداء؛ لأنها هي الظاهرة منه، والسداء ليس بظاهر.

ونظير مسائل الباب ما قال في «الجامع» فيمن حلف لا يلبس قميصين، فلبس قميصاً ثم نزعه، ثم لبس آخر؛ فإنه لا يحنث حتى يلبسهما معاً؛ لأن المفهوم من لبس القميصين في العرف هو أن يجمع بينهما.

ولو قال: والله لا ألبس هذين القميصين فلبس أحدهما ثم نزعه ولبس الآخر ـ حنث، لأن اليمين هٰهنا وقعت على عين، فاعتبر فيها الاسم دون اللبس المعتاد، وقالوا فيمن حلف لا يلبس شيئاً ولا نية له، فلبس درعاً من حديد، أو درع امرأة، أو خفين، أو قلنسوة: إنه يحنث؛ لأن ذلك كله يتناوله اسم اللبس.

ولو حلف لا يلبس سلاحاً فتقلد سيفاً، أو تنكب قوساً أو ترسا ـ لم يحنث؛ لأن هذا لا يسمى لبساً، يقال: تقلد السيف، ولا يقال: لبسه، ولو لبس درعاً من حديد أو غيره ـ حنث؛ لأن السلاح هكذا يلبس، وقالوا فيمن حلف: لا يلبس قطناً، فلبس ثوب قطن ـ يحنث؛ لأن القطن لا يحتمل اللبس حقيقة، فيحمل على لبس ما يتخذ منه، فإن لبس قباء ليس بقطن، وحشوه قطن ـ لم يحنث، إلا أن يعني الحشو؛ لأن الحشو ليس بملبوس، فلا تتناوله اليمين، فإن لبس ثوباً من قطن وكتان ـ حنث؛ لأن اليمين على القطن تتناول ما يتخذ منه، وبعض الثوب يتخذ منه.

وروى بشر عن أبي يوسف في رجل حلف: ليقطعن من هذا الثوب قميصاً وسراويل، فقطعه قميصاً فلبسه ما شاء، ثم قطع من القميص سراويل فلبسه؛ فإنه يبر في يمينه؛ لأن القميص يسمى ثوباً، فقد قطع الثوب سراويل، واسم الثوب لم يزل؛ فلا يحنث.

وإن حلف على قميص ليقطعن منه قباء وسراويل، فقطع منه قباء، فلبسه أو لم يلبسه، ثم قطع من القباء سراويل؛ فإنه قد حنث في يمينه حين قطع القميص قباء؛ لأنه قطع السراويل مما لا يسمى قميصاً، ويمينه اقتضت أن يقطع السراويل من قميص لا من قباء.

وقال في الزيادات: إذا قال: عبده حر إن لم يجعل من هذا الثوب قباء وسراويل، ولا نية له، فجعله كله قباء وخاطه، ثم نقض القباء وجعله سراويل؛ فإنه لا يحنث، إلا أن يكون عنى أن يجعل من بعضه هذا أو بعضه هذا، وهو على الحالة الأولى.

وقال عمرو عن محمد في رجل حلف لا يلبس هذا الثوب، فقطعه سراويلين، فلبس سراويل بعد سراويل: لا يحنث.

وقال محمد: إذا صار سراويلين خرج من أن يكون ثوباً؛ لأن لبس الثوب المشار إليه يلبس جميعه دفعة واحدة.

وروي عن محمد أنه قال: سمعت أبا يوسف؛ فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب، فأخذ منه قلنسوات فلبسها: لم يحنث؛ لأنه لما قطعه قلنسوات لم يبق اسم الثوب؛ لأن القلنسوة لا تسمى ثوباً، وإن قطعه قميصاً، ففضل منه فضلة عن القميص رقعة صغيرة يتخذ منها لهنة، أو ما أشبه ذلك؛ فإنه يحنث؛ لأن هذا القدر مما لا يعتد به، فكان لابساً كمن حلف لا يأكل رمانة فأكلها إلا حبة، وكذا لو اتخذ من الثوب جوارب فلبسها ـ لا يحنث؛ لأنه لما قطعه جوارب زال اسم الثوب عنها، ولو حلف لا يلبس ثوباً من غزل فلانة، فقطع بعضه فلبسه؛ فإن كان لا يكون ما قطع إزاراً أو رداءً لم يحنث، فإن بلغ ذلك حنث، وإن قطعه سراويل فلبسه ـ حنث؛ لأن اسم الثوب إنما يقع على ما تستر به العورة، وأدنى ذلك الإزار، فما دونه ليس بلبس ثوب، وكذا المرأة إذا حلفت لا تلبس ثوباً، فلبست خماراً أو مقنعة ـ لم تحنث، والمراد بذلك الخمار الذي لم يبلغ مقدار الإزار، فإذا بلغ ذلك الإزار حنث بلبسه، وإن لم تستر به العورة.

وكذلك إذا لبس الحالف عمامة ـ لم يحنث، إلا أن يلف على رأسه، ويكون قدر إزار أو رداء، أو يقطع من مثلها قميصاً أو درعاً أو سراويل، لأن العمامة إذا لم تبلغ مقدار الإزار، فلابسها لا يسمى لابس ثوب؛ فلم يحنث، وإذا بلغت مقدار الإزار أو الرداء فقد لبس ما يسمى ثوباً، إلا أنه ليس في موضع مخصوص من بدنه؛ فهو كما لو لبس القميص على رأسه.

ولو حلف لا يلبس من غزل فلانة، ولم يقل ثوباً ـ لم يحنث في التكة والزر والعروة واللبنة، روي ذلك عن محمد؛ لأن هذا ليس بلبس في العادة، ولا يقال: إن كان عليه لابس.

وقال أبو يوسف: إن لبس رقعة في ثوب شبراً في شبر ـ حنث؛ لأن هذا عنده في حكم الكثير، فصار لابساً له.

وقال محمد: إذا حلف لا يلبس ثوباً لا يحنث في العمامة والمقنعة، ويحنث في السراويل، وقد قالوا: إذا حلف لا يلبس ثوباً من غزلها، فلبس ثوب خز غزلته؛ حنث لأن ذلك ينسب إلى الثوب، فإنه كان كساء من غزلها سداه قطن، فإن كان ذلك يسمى ثوباً حنث، وإلا لم يحنث.

ولو حلف لا يلبس ثوباً من نسج فلان، فنسجه غلمانه، فإن كان فلان يعمل بيده لم

يحنث، إلا أن يلبس من عمله، وإن كان فلان لا يعمل بيده حنث؛ لأن حقيقة النسج ما فعله الإنسان بنفسه، فإن أمكن الحمل على الحقيقة يحمل عليها، وإن لم يمكن يجعل على المجاز، فإذا كان فلان لا ينسج بيده ـ لم تكن الحقيقة مرادة باليمين فيحمل على المجاز، وهو الأمر بالعمل.

وروى بشر عن أبي يوسف فيمن حلف لا يلبس شيئاً من السواد، قال: هذا على ما يلبس مثله، ولا يحنث في التكة والزر والعروة؛ لأن ذلك ليس بلبس، وإن حلف لا يكسو فلاناً شيئاً، ولا نية له فكساه قلنسوة أو خفين أو جوربين ـ حنث؛ لأن الكسوة اسم لما يكسى به، وذلك يوجد في القليل والكثير.

وروى عمرو عن محمد إذا حلف لا يكسو امرأة فبعث إليها مقنعة قال: لا يحنث، فجعل الكسوة عبارة عما يجزىء في كفارة اليمين، وأجرى ذلك مجرى قوله: لا ألبس ثوباً.

ولو حلف لا يكسو فلاناً ثوباً، فأعطاه دراهم يشتري بها ثوباً ـ لم يحنث؛ لأنه لم يكسه، وإنما وهب له دراهم، وشاوره فيما يفعل بها، ولو أرسل إليه بثوب كسوة ـ حنث؛ لأن الحقوق لا تتعلق بالرسول، وإنا تتعلق بالمرسل.

فَصْلٌ في الرُّكُوبِ

وأما الحلف على الركوب إذا حلف لا يركب دابة، فهو على الدواب التي يركبها الناس في حوائجهم في مواضع إقامتهم، فإن ركب بعيراً أو بقرة ـ لم يحنث. والقياس أن يحنث في ركوب كل حيوان؛ لأن الدابة اسم لما يدب على وجه الأرض، قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾ [هود:٦]، وقال ـ عز وجل: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [الأنفال: ٥٥] إلا أنهم استحسنوا، وحملوا اليمين على ما يركبه الناس في الأمصار، ولقضاء الحوائج غالباً،د وهو الخيل والبغال والحمير، تخصيصاً للعموم بالعرف والعادة، لأنا نعلم أنه ما أراد به كل حيوان، فحملنا مطلق كلامه على العادة.

ومعلوم أن الفيل والبقرة والبعير لا يركب لقضاء الحوائج في الأمصار عادة، فإن نوى في يمينه الخيل خاصة ـ دين فيما بينه وبين الله ـ عز وجل؛ لأن اللفظ يحتمله، ولا يدين في القضاء؛ لأنه خلاف ظاهر العموم.

وإن حلف لا يركب فرساً فركب برذوناً، أو حلف لا يركب برذوناً فركب فرساً ـ لم يحنث؛ لأن الفرس عبارة عن العربي، والبرذون عن الشهري، فصار كمن حلف لا يكلم رجلاً عربياً فكلم عجمياً.

ولو حلف لا يركب، وقال: نويت الخيل ـ لا يصدق في القضاء، ولا فيما بينه وبين الله ـ عز وجل؛ لأن الركوب ليس بمذكور، فلا يحتمل التخصيص، فإن حلف لا يركب الخيل، فركب برذوناً أو فرساً ـ يحنث؛ لأن الخيل اسم جنس، قال الله ـ عز وجل: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

وقال ﷺ: «الْخَيْلُ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[(١)]. والمراد به الجنس؛ فيعم جميع أنواعه.

---

(١) ورد عن جماعة من الصحابة: منهم: عروة البارقي، وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وجرير بن عبد الله، وأبي كبشة، وابن مسعود وجابر.
أما حديث عروة البارقي فأخرجه البخاري ٦/ ٦٤ في الجهاد والسير، باب الخيل معقود في نواصيها الخيل (٢٨٥٠)، و٦/ ٦٦، باب الجهاد الحصاد مع البر والفاجر (٢٨٥٢) و٦/ ٢٥٣ في فرض الخمس (٣١١٩) ٦/ ٧٣١ في المناقب (٣٦٤٣). ومسلم ٣/ ١٤٩٣ في الإمارة. باب الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة (٩٨/ ٩٩/ ٨٧٣)، والنسائي ٦/ ٢٢٢ في الجهاد باب فتل ناصية الفرس، وابن ماجه ٢/ ٩٢٣ في الجهاد، باب ارتباط الخيل في سبيل الله (٢٧٨٦)، وأحمد ٤/ ٣٧٥، ٣٧٦، وأبو يعلى (٦٨٢٨)، والحميدي باب فضل الخيل في سبيل الله. وسعيد بن منصور في سننه ٢/ ١٩٨ في الجهاد. باب الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة (٢٤٢٦) والطيالسي في الجهاد ١/ ٢٤١ برقم (١١٨٤، ١١٨٥)، والطبراني ١٧/ ١٥٥ برقم (٣٩٦ـ ٤٠٠). والبيهقي ٦/ ١١٢ في القراض. باب المضارب يخالف بما فيه زيادة لصاحبه. و٦/ ٣٢٩ في قسم الفيء، باب الإسهام للفرس دون غيره من الدواب، ٩/ ٥٢ في السير. باب تفضيل الخيل و١٠/ ١٥ في كتاب السبق والرمي، باب ارتباط الخيل عدة في سبيل الله عز وجل والطحاوي في شرح معاني الآثار ١/ ٢٧٤، ٢٧٥. وأبو نعيم في الحلية ٨/ ١٢٧ والبغوي في شرح السنة بتحقيقنا ٥/ ٥٣٠ في السير والجهاد، باب اتخاذ الخيل للجهاد (٢٦٣٩) من طرق عنه به.
وأما حديث ابن عمر فأخرجه البخاري ٦/ ٦٤ في الجهاد والسير، باب الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة (٢٨٤٩)، ٦/ ٧٣١ في المناقب (٣٦٤٤) ومسلم ٣/ ١٤٩٢، ١٤٩٣ في الإمارة، باب الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة (٩٦/ ١٨٧١)، والنسائي ٦/ ٢٢١ـ ٢٢٢ في الخيل، باب فتل ناصية الفرس.
وأما حديث جرير فأخرجه مسلم ٣/ ١٤٩٣ في الإمارة، باب الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة (٩٧/ ١٨٧٢)، والنسائي ٦/ ٢٢١ في الخيل، باب فتل ناصية الفرس. وأحمد ٤/ ٣٦١. والطحاوي ٣/ ٢٧٤ والبغوي في شرح السنة بتحقيقنا ٥/ ٥٣٠ رقم (٢٦٤٠) من طريق يونس بن عبيد عن عمرو بن سعيد عن أبي زرعة عن جرير بن عبد الله قال: رأيت رسول الله ﷺ يلوي ناصية فرس بإصبعه وهو «يقول الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة. الأجر والغنيمة».
وأما حديث أبي كبشة فأخرجه الطبراني ٢٢/ ٣٣٩ برقم (٨٤٩) وابن حبان (١٦٣٥ـ موارد) والطحاوي ٢/ ٢٧٤، والحاكم ٢/ ٩١، من طريق ابن وهب حدثني معاوية بن صالح. حدثني نعيم بن زياد أنه سمع أبا كبشة صاحب النبي ﷺ يقول: الخيل معقود في نواصيها الخير، وأهلها معانون عليها. والمنفق عليها كالباسط يده بالصدقة. =

....

= وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه بهذه الزيادة ووافقه الذهبي.
وقال الهيثمي في المجمع ٥/ ٢٦٢: رجاله ثقات.
وأما حديث ابن مسعود عن أبي يعلى (٥٣٩٦). قال حدثنا داود بن رشيد. حدثنا بقية بن الوليد عن علي بن علي حدثني يونس عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن مسعود قال: جاءه رجل فقال: أسمعت رسول الله ﷺ يقول في الخيل شيئاً؟ قال: نعم: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الخيل معقود... فذكره مطولاً وذكره الهيثمي في المجمع ٥/ ٢٨٠ وقال: رواه أبو يعلى وفيه بقية بن الوليد وهو مدلس. وبقية رجاله ثقات.
وأخرجه مسلم (١٢١/ ٢٣٥٣٠٠) عن يونس بن عبيد عن عمار مولى بني هاشم قال: سألت ابن عباس: كم أتى لرسول الله ﷺ يوم مات؟ فقال: ما كنت أحسب مثلك من قومه يخفى عليه ذاك قال: قلت إني قد سألت الناس فاختلفوا عليّ. فأحببت أن أعلم قولك فيه. قال: أتحسب؟ قال: قلت نعم. قال: أمسك أربعين. بعث لها خمس عشرة بمكة. يأمن ويخاف وعشراً من مهاجره إلى المدينة.
وقال الحافظ في فتح ٨/ ٦٢٠ عقب حديث ابن عباس وعائشة «لبث النبي ﷺ بمكة عشر سنين.
وهذا ظاهره أنه ﷺ عاش ستين سنة إذا انضم إلى المشهور أنه بعث على رأس الأربعين، لكن يمكن أن يكون الراوي ألغى الكسر كما تقدم بيانه في الوفاة النبوية، فإن كل من روى عنه أنه عاش ستين أو أكثر من ثلاث وستين جاء عنه أنه عاش ثلاثاً وستين، فالمعتمد أنه عاش ثلاثاً وستين، وما يخالف ذلك إما أن يحمل على إلغاء الكسر في السنين، وإما على جبر الكسر في الشهور، وأما حديث الباب فيمكن أن يجمع بينه وبين المشهور بوجه آخر، وهو أنه بعث على رأس الأربعين، فكانت مدة وحي المنام ستة أشهر إلى أن نزل عليه الملك في شهر رمضان من غير فترة، ثم فتر الوحي، ثم تواتر وتتابع، فكانت مدة تواتره وتتابعه بمكة عشر سنين من غير فترة، أو أنه على رأس الأربعين قرن به ميكائيل أو إسرافيل فكان يلقي إليه الكلمة أو الشيء مدة ثلاث سنين كما جاء من وجه مرسل، ثم قرن به جبريل فكان ينزل عليه بالقرآن مدة عشر سنين بمكة.
وأما حديث جابر فأخرجه أحمد ٣/ ٣٥٢ من طريق إبراهيم بن إسحاق وعلي بن إسحاق، حدثنا ابن المبارك عن عتبة بن أبي حكيم حدثني حصين بن حرملة عن أبي مصبح عن جابر به.
وأخرجه أبو يعلى في معجم شيوخه (١٩٥) من طريق يحيى بن سعيد الأموي عن مجالد عن الشعبي عن جابر عن النبي ﷺ مرفوعاً.
وأخرجه ابن عدي في الكامل ٧/ ٢٥٥٧ من طريق الحسن بن شعبان حدثنا محمد بن الصباح حدثنا علي بن ثابت عن الوازع عن أبي سلمة عن جابر.
وذكر الهيثمي في المجمع ٥/ ٢٦١ وقال: رواه أحمد. والطبراني في الأوسط باختصار ورجال أحمد ثقات.
وقال الجاحظ في الفتح ٦/ ٦٧: روى حديث الخيل معقود في نواصيها الخير. جمع من الصحابة غير من تقدم ذكره. وهم ابن عمر وعروة وأنس جرير وممن لم يتقدم سلمة بن نفيل ٦/ ٢١٤، وأبو هريرة عند النسائي. وعقبة بن عبد السلمي عند أبي داود (٢٥٤٢) وجابر: وأسماء بنت يزيد (٦/ ٤٥٥) وأبو ذر ٥/ ١٨١ عند أحمد وابن مسعود عند أبي يعلى وأبو كبشة عند أبي عوانة وابن حبانة في صحيحيهما. وحذيفة عند البزار. وأبو أمامة وعريب. وهو بفتح المهملة وكسر الراء بعدها تحتانية ساكنة ثم موحدة ـ المليكي والنعمان بن بشير وسهل ابن الحنظلية عند الطبراني، وعن علي عن ابن أبي عاصم في الجهاد...».

ولو حلف لا يركب دابة وهو راكبها، فمكث على حاله ساعة واقفاً أو سائراً حنث لما ذكرنا أن الركوب يحتمل الابتداء، ويتجدد أمثاله، وكذلك لو حلف لا يلبس وهو لابس، أو لا يجلس على هذا الفرش وهو جالس لما قلنا، فإن نزل عقيب يمينه أو نزع أو قام ـ لم يحنث عند أصحابنا الثلاثة، خلافاً لزفر، وقد ذكرنا المسألة فيما تقدم.

ولو حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة لعبد فلان، وعليه دين أو لا دين عليه ـ لا يحنث في قول أبي حنيفة، وعند محمد: يحنث. أما إذا كان عليه دين؛ فلأنه لا يملكها عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف هي مضافة إلى العبد دون المولى. وأما إذا لم يكن عليه دين فهي مضافة إلى العبد ـ فلم يحنث، وعند محمد هي ملك المولى حقيقة، فيحنث بركوبها.

ولو حلف لا يركب مركباً، ولا نوى شيئاً، فركب سفينة أو محملاً أو دابة بإكاف أو سرج ـ حنث؛ لوجود الركوب، أما في الدابة بالسرج والاكاف ـ فلا شك فيه، وأما في السفينة؛ فلأن الله تعالى سمى ذلك ركوباً بقوله ـ عز وجل: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِاسْمِ اللهِ مَجْرِيهَا﴾ [هود:٤١] والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فَصْلٌ في الحلف على الجلوس

وأما الحلف على الجلوس، فإذا حلف لا يجلس على الأرض؛ فإنه لا يحنث إلا أن يجلس عليها، وليس بينه وبينها غير ثيابه، فإن كان بينه وبين الأرض حصير، أو بُورِيٌّ أو بساط، أو كرسي، أو شيء بسطه ـ لم يحنث؛ لأن الجالس على الأرض من باشر الأرض، ولم يحل بينه وبينها شيء، هذا هو الجلوس على الأرض حقيقة، إلا أن الجلوس عليها بما هو متصل به من ثيابه يسمى جلوساً على الأرض عرفاً، وإذا حال بينهما ما هو منفصل عنه من البساط والحصير ـ لا يسمى جلوساً.

ألا ترى أنه يقال: جلس على البساط والحصير لا على الأرض، فإذا حلف لا يجلس على هذا الفراش، أو هذا الحصير، أو هذا البساط، فجعل عليه مثله، ثم جلس ـ لم يحنث؛ لأن الجلوس يضاف إلى الثاني دون الأول.

ألا ترى أن الطنفسة إذا جعلت على البوري، لا يقال: جلس على البوري، بل يقال: جلس على الطنفسة، وكذلك إذا جعل الفراش على الفراش، أو البساط على البساط، وخالف أبو يوسف في الفراش خاصة، فقال: إذا حلف لا ينام على هذا الفراش، فجعل فوقه فراشاً آخر، ونام عليه ـ حنث؛ لأنهما جميعاً مقصودان بالنوم؛ لأن ذلك إنما يجعل لزيادة التوطئة.

وأجمعوا على أنه لو حلف لا ينام على هذا الفراش، فجعل فوقه قراماً أو محبساً ـ حنث؛ لأن ذلك لا يمنع أن يقال: نام على الفراش.

ولو حلف لا يجلس على هذا السرير، أو على هذا الدكان، أو لا ينام على هذا السطح، فجعل فوقه مصلى أو فرشاً أو بساطاً، ثم جلس عليه ـ حنث؛ لأنه يقال: جلس الأمير على السرير، وإن كان فوقه فراش، ويقال: نام على السطح، وإن كان نام على فراش، فلو جعل فوق السرير سريراً، أو بنى فوق الدكان دكاناً، أو فوق السطح سطحاً ـ لم يحنث؛ لأن الجلوس يضاف إلى الثاني دون الأول.

وقال محمد: إذا كان نوى مباشرته، وهي ألا يكون فوقه شيء ـ لم يدين في القضاء، يعني به إذا حلف لا ينام على السرير، فنام على فراش فوق السرير؛ لأنه نوى غير ظاهر كلامه.

ولو قال: والله لا أنام على ألواح هذا السرير، أو ألواح هذه السفينة، ففرش على ذلك فراشاً ـ لم يحنث؛ لأنه ما نام على ألواح، وذكر في الأصل إذا حلف لا يمشي على الأرض، فمشى عليها وفي رجله خف أو نعل ـ يحنث؛ لأن المشي على الأرض هكذا يكون عادة؛ ألا ترى أنه لم يجعل بينه وبينها ما هو منفصل عنه، وإن مشى على بساط ـ لم يحنث؛ لأنه يقال: مشى على البساط، وجاء في الشعر: [بحر الرجز].

نَحْنُ بَنَاتُ طَارِقْ نَمْشِي عَلَى النَّمَارِقْ[1]

ولو مشى على السطح ـ حنث؛ لأنه يقال: هذه أرض السطح، ويقال لمن على السطح: لا تنم على الأرض.

فَصْلٌ في الحلف على السكنى

وأما الحلف على السكنى والمساكنة، والإيواء والبيتوتة، أما السكنى فإذا حلف لا يسكن هذه الدار، أما إن كان فيها ساكناً أو لم يكن، فإن لم يكن فيها ساكناً، فالسكنى فيها أن يسكنها بنفسه، وينقل إليها من متاعه ما يتأثث به ويستعمله في منزله، فإذا فعل ذلك فهو ساكن، وحانث في يمينه؛ لأن السكنى هي الكون في المكان على طريق الاستقرار، فإن من جلس في المسجد، وبات فيه ـ لا يسمى ساكن المسجد، ولو أقام فيه بما يتأثث به يسمى به، فدل أن

(١) هنا ينظر أدب الكتاب ص ٩٠؛ والأغاني ١٢/ ٣٤٣، ١٥/ ١٤٧؛ ولها أو لهند بنت بياضة بن رياح (أو رباح) بن طارق الإيادي في شرح شواهد المغني ٢/ ٨٠٩؛ ولسان العرب ١٠/ ٢١٧(طرق)؛ ولهند بنت بياضة بن رياح بن طارق الإيادي في معجم ما استعجم ص ٧٠؛ ولهند بنت الفند الزماني (سهل بن شيبان) في الأغاني ٢٣/ ٢٥٤؛ ولهند دون تحديد في لسان العرب ١٠/ ٣٦١ (نمرق)؛ وللقرشية في جمهرة اللغة ص ٧٥٦؛ وبلا نسبة في الأغاني ١٢/ ٣٤٢؛ ومغني اللبيب ٢/ ٣٨٧؛ وهمع الهوامع ١/ ١٧١.

السكنى ما ذكرنا، وذلك إنما يكون بما يسكن به في العادة وذلك ما قلنا، وإن كان فيها ساكناً فحلف لا يسكنها؛ فإنه لا يبر حتى ينتقل عنها بنفسه وأهله وولده الذين معه ومتاعه، ومن كان يأويها لخدمته، والقيام بأمره في منزله، فإن لم يفعل ذلك، ولم يأخذ في النقلة من ساعته وهي ممكنة حنث ـ هٰهنا ثلاثة فصول:

أحدها: إذا حلف لا يسكن، فانتقل بأهله ومتاعه في الحال ـ لم يحنث في قول أصحابنا الثلاثة، وعند زفر: يحنث، وهو على الخلاف الذي ذكرنا في الراكب حلف لا يركب، واللابس حلف لا يلبس، فنزل ونزع في الحال، وقد ذكرنا المسألة فيما تقدم.

والثاني: إذا انتقل بنفسه، ولم ينتقل بأهله ومتاعه، قال أصحابنا: يحنث، وقال الشافعي: لا يحنث.

وجه قوله: أن شرط حنثه سكناه ولم يسكن؛ فلا يحنث؛ كما لو حلف لا يسكن في بلد، فخرج بنفسه وترك أهله فيه. وقال الشافعي محتجاً علينا: إذا خرجت من مكة وخلفت دفيترات بها ـ أفأكون ساكناً بمكة؟!

ولنا: أن سكنى الدار إنما يكون بما يسكن به في العادة؛ لما ذكرنا أنه اسم للكون على وجه الاستقرار، ولا يكون الكون على هذا الوجه إلا بما يسكن به عادة، فإذا حلف لا يسكنها وهو فيها فالبر في إزالة ما كان به ساكناً، فإذا لم يفعل حنث؛ وهذا لأنه بقوله: لا أسكن هذه الدار ـ فقد منع نفسه عن سكنى الدار، وكره سكناها لمعنى يرجع إلى الدار، والإنسان كما يصون نفسه عما يكره يصون أهله عنه عادة، فكانت يمينه واقعة على السكنى، وما يسكن به عادة، فإذا خرج بنفسه، وترك أهله ومتاعه فيه، ولم يوجد شرط البر ـ فيحنث، والدفاتر لا يسكن بها في الدور عادة، فبقاؤها لا يوجب بقاء السكنى؛ فهذا كان تشنيعاً في غير موضعه؛ ولأن من حلف لا يسكن هذه الدار فخرج بنفسه، وأهله ومتاعه فيها يسمى في العرف والعادة ساكن الدار.

ألا ترى أنه إذا قيل له وهو في السوق: أين تسكن؟ يقول: في موضع كذا، وإن لم يكن هو فيه، وبهذا فارق البلد؛ لأنه لا يقال لمن بالبصرة: إنه ساكن بالكوفة.

والثالث: أنه إذا انتقل بنفسه وأهله وماله ومتاعه، وترك من أثاثه شيئاً يسيراً ـ قال أبو حنيفة: يحنث، وقال أبو يوسف: إذا كان المتاع المتروك لا يشغل بيتاً، ولا بعض الدار ـ لا يحنث، ولست أجد في هذا حدّاً، وإنما هو على الاستحسان وعلى ما يعرفه الناس.

وقيل: معنى قول أبي حنيفة إذا ترك شيئاً يسيراً، يعني ما لا يعتد به، ويسكن بمثله، فأما إذا خلف فيها وتداً أو مكنسة ـ لم يحنث، لأبي يوسف: أن اليسير من الأثاث لا يعتد به؛ لأنه يسكن بمثله فصار كالوتد.

ولأبي حنيفة أن شرط البر إزالة ما به صار ساكناً، فإذا بقي منه شيء لم يوجد شرط البر بكماله؛ فيحنث، فإن منع من الخروج والتحول بنفسه ومتاعه، وأوقعوه وقهروه ـ لا يحنث، وإن أقام على ذلك أياماً؛ لأنه ما يسكنها، بل أسكن فيها فلا يحنث، ولأن البقاء على السكنى يجري مجرى الابتداء.

ومن حلف لا يسكن هذه الدار، وهو خارج الدار، فحمل إليها مكرهاً ـ لم يحنث؛ كذا البقاء إذا كان بإكراه.

وقال محمد: إذا خرج من ساعته، وخلف متاعه كله في المسكن، فمكث في طلب المنزل أياماً ثلاثاً، فلم يجد ما يستأجره، وكان يمكنه أن يخرج من المنزل، ويضع متاعه خارج الدار ـ لا يحنث؛ لأن هذا من عمل النقلة؛ إذ النقلة محمولة على العادة، والمعتاد هو الانتقال من منزل إلى منزل؛ ولأنه ما دام في طلب المنزل فهو متشاغل بالانتقال؛ كما لو خرج يطلب من يحمل رحله.

وقال محمد: إن كان الساكن موسراً، وله متاع كثير، وهو يقدر على أنه يستأجر من ينقل متاعه في يوم، فلم يفعل، وجعل ينقل بنفسه الأول فالأول، فمكث في ذلك سنة ـ قال: إن كان النقلان لا يفترانه لا يحنث؛ لأن الحِنْثُ يقع بالاستقرار بالدار والمتشاغل بالانتقال غير مستقر؛ ولأنه لا يلزمه الانتقال على أسرع الوجوه؛ ألا يرى أنه بالانتقال المعتاد ـ لا يحنث، وإن كان غيره أسرع منه، فإن تحول ببدنه، وقال ذلك: أردت، فإن كان حلف لا يسكن هذه الدار، وهو ساكن فيها لا يدين في القضاء؛ لأنه خلاف الظاهر، ويدين فيما بينه وبين الله ـ عز وجل؛ لأنه نوى ما يحتمله كلامه، وإن كان حلف وهو غير ساكن، وقال: نويت الانتقال ببدني دين؛ لأنه نوى ما يحتمله، وفيه تشديد على نفسه.

وأما المساكنة: فإذا كان رجل ساكناً مع رجل في دار، فحلف أحدهما ألا يساكن صاحبه، فإن أخذ في النقلة وهي ممكنة وإلا حنث، والنقلة على ما وصفت لك إذا كان ساكناً في الدار فحلف لا يسكنها؛ لأن المساكنة هي أن يجمعهما منزل واحد، فإذا لم ينتقل في الحال، فالبقاء على المساكنة مساكنة؛ فيحنث، فإن وهب الحالف متاعه للمحلوف عليه أو أودعه أو أعاره، ثم خرج في طلب منزل، فلم يجد منزلاً أياماً، ولم يأت الدار التي فيها صاحبه:

قال محمد: إن كان وهب له المتاع وقبضه منه، وخرج من ساعته، وليس من رأيه العود إليه ـ فليس بمساكن له ـ فلا يحنث، وكذلك إن أودعه المتاع، ثم خرج لا يريد العود إلى ذلك المنزل، وكذلك العارية؛ لأنه إذا وهبه وأقبضه وخرج؛ فليس بمساكن إياه بنفسه ولا بماله، وإذا أودعه فليس بساكن به ـ فلا يحنث، وكذلك إن أودعه المتاع، ثم خرج، وإنما هو في يد

المودع، وكذلك إذا أعاره فلا يحنث، ولو كان له في الدار زوجة، فراودها على الخروج، فأبت وامتنعت، وحرص على خروجها واجتهد، فلم تفعل ـ فإنه لا يحنث إذا كانت هذه حالها؛ لأنه لو بقي هو في الدار مكرها ـ لم يحنث؛ لعدم اختياره السكنى به، فكذا إذا بقي ما يسكن به بغير اختياره، وإذا حلف لا يساكن فلاناً، فساكنه في عرصة دار أو بيت أو غرفة ـ حنث؛ لأن المساكنة هي القرب والاختلاط، فإذا سكنها في موضع يصلح للسكنى، فقد وجد الفعل المحلوف عليه؛ فيحنث، فإن ساكنه في دار، هذا في حجرة وهذا في حجرة، أو هذا في منزل، وهذا في منزل حنث، إلا أن يكون داراً كبيرة.

قال أبو يوسف: مثل دار الرقيق ونحوها، ودار الوليد بالكوفة؛ فإنه لا يحنث، وكذا كل دار عظيمة فيها مقاصير ومنازل.

وقال هشام عن محمد: إذا حلف لا يساكن فلاناً ولم يسم داراً، فسكن هذا في حجرة وهذا في حجرة ـ لم يحنث، إلا أن يساكنه في حجرة واحدة.

قال هشام: قلت: فإن حلف لا يساكنه في هذه الدار، فسكن هذا في حجرة وهذا في حجرة ـ قال: يحنث. لمحمد: أن الحجرتين المختلفتين كالدارين؛ بدليل أن السارق من إحداهما إذا نقل المسروق إلى الأُخرى ـ قطع، وليس كذلك إذا حلف لا يساكنه في دار؛ لأنه حلف على ألا يجمعهما دار واحدة وقد جمعتهما، وإن كانا في حجرها.

ولأبي يوسف أن المساكنة هي الاختلاط والقرب، فإذا كانا في حجرتين في دار صغيرة، فقد وجد القرب فهو كبيتين من دار، وإن كانا في حجرتين من دار عظيمة، فلا يوجد القرب فهو كدارين في محلة، فإن سكن هذا في بيت من دار وهذا في بيت، وقد حلف لا يساكنه ولم يسم داراً ـ حنث في قولهم؛ لأن بيوت الدار الواحدة كالبيت الواحد.

ألا ترى أن السارق لو نقل المسروق من أحد البيتين إلى الآخر ـ لم يقطع. وقال أبو يوسف: فإن ساكنه في حانوت في السوق يعملان فيه عملاً، أو يبيعان فيه تجارة ـ فإنه لا يحنث، وإنما اليمين على المنازل التي هي المأوى، وفيها الأهل والعيال. فأما حوانيت البيع والعمل: فليس يقع اليمين عليها، إلا أنه ينوي، أو يكون بينهما قبل اليمين بدل يدل عليها، فتكون اليمين على ما تقدم من كلامهما ومعانيهما؛ لأن السكنى عبارة عن المكان الذي يأوي إليه الناس في العادة.

ألا ترى أنه لا يقال: فلان يسكن السوق، وإن كان يتجر فيها، فإنه جعل السوق مأواه ـ قيل: إنه يسكن السوق، فإن كان هناك دلالة تدل على أنه أراد باليمين ترك المساكنة في السوق ـ حملت اليمين على ذلك، وإن لم يكن هناك دلالة، فقال: نويت المساكنة في السوق أيضاً ـ

فقد شدد على نفسه، قالوا إذا حلف لا يساكن فلاناً بالكوفة، ولا نية له، فسكن أحدهما في دار، والآخر في دار أُخرى في قبيلة واحدة، أو محلة واحدة أو درب ـ فإنه لا يحنث حتى تجمعهما السكنى في دار؛ لأن المساكنة هي المقاربة والمخالطة، ولا يوجد ذلك إذا كانا في دارين، وذكر الكوفة لتخصيص اليمين بها، حتى لا يحنث بمساكنته في غيرها.

فإن قال: نويت ألا أسكن الكوفة، والمحلوف عليه بالكوفة ـ صدق؛ لأنه شدد على نفسه، وكذلك إذا حلف لا يساكنه في الدار ـ فاليمين على المساكنة في دار واحدة على ما بينا.

ولو أن ملاحاً حلف لا يساكن فلاناً في سفينة واحدة، ومع كل واحد منهما أهله ومتاعه، واتخذها منزله ـ فإنه يحنث، وكذلك أهل البادية إذا جمعتهم خيمة، وإن تفرقت الخيام ـ لم يحنث وإن تقاربت؛ لأن السكنى محمولة على العادة، وعادة الملاحين السكنى في السفن، وعادة أهل البادية السكنى في الأخبية، فتحمل يمينهم على عاداتهم، وأما الإيواء: فإذا حلف لا يأوي مع فلان، أو لا يأوي في مكان أو دار أو في بيت فالإيواء الكون ساكناً في المكان، فأوى مع فلان في مكان، قليلاً كان المكث أو كثيراً، ليلاً كان أو نهاراً ـ حنث، وهو قول أبي يوسف الأخير، وقول محمد، إلا أن يكون نوى أكثر من ذلك يوماً أو أكثر؛ فيكون على ما نوى.

وروى ابن رستم في رجل حلف بالطلاق لا يأويه وفلاناً بيت؛ وذلك لأن الإيواء عبارة عن المصير في الموضع. قال الله ـ عز وجل: ﴿سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ [هود: ٤٣] أي: ألتجيء، وذلك موجود في قليل الوقت وكثيره، وقد كان قول أبي يوسف الأول أن الإيواء مثل البيتوتة، وأنه لا يحنث حتى يقيم في المكان أكثر الليل؛ لأنهم يذكرون الإيواء؛ كما يذكرون البيتوتة، فيقولون: فلان يأوي في هذه الدار كما يقولون يبيت فيها. وأما إذا نوى أكثر من ذلك، فالأمر على ما نوى؛ لأن اللفظ محتمل فإنهم يذكرون الإيواء، ويريدون به السكنى والمقام.

وقد روى ابن رستم عن محمد في رجل قال: إن آواني وإياك بيت أبداً، على طرفة عين في قول أبي يوسف الأخير، وقولنا، إلا أن يكون نوى أكثر من ذلك يوماً أو أكثر، فالأمر على ما نوى؛ لأن اللفظ يوماً أو أكثر.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف: إذا حلف لا يأوي فلاناً، وقد كان المحلوف عليه في عيال الحالف ومنزله ـ لا يحنث، إلا أن يعيد المحلوف عليه مثل ما كان عليه، وإن لم يكن المحلوف عليه في عيال الحالف؛ فهذا على نية الحالف إن نوى ألا يعوله فهو كما نوى، وكذلك إن نوى لا يدخله عليه بيته؛ لأن قوله: لا يأويه يذكر، ويراد به ضمه إلى نفسه ومنزله، وقد يراد به القيام بأمره، فإن كان في اللفظ دليل على شيء وإلا يرجع إلى نيته، فإن دخل المحلوف عليه بغير إذنه، فرآه فسكت ـ لم يحنث؛ لأنه حلف على فعل نفسه، فإذا لم يأمره لم يوجد فعله.

وقال عمرو عن محمد: الإيواء عند البيتوتة والسكنى، فإن نوى المبيت فهو على ذهاب الأكثر من الليل، وإن لم ينو شيئاً فهو على ذهاب ساعة.

وأما البيتوتة فإذا حلف: لا يبيت مع فلان، أو لا يبيت في مكان كذا، فالمبيت بالليل حتى يكون فيه أكثر من نصف الليل، وإذا كان أقل لم يحنث، وسواء نام في الموضع أو لم ينم؛ لأن البيتوتة عبارة عن الكون في مكان أكثر من نصف الليل؛ ألا يرى أن الإنسان يدخل على غيره ليلاً يقيم عنده قطعة من الليل، ولا يقال: بات عنده، وإذا أقام أكثر الليل يقال: بات عنده، ويقال: فلان بائت في منزله، وإن كان في أول الليل في غيره، ولا يعتبر النوم؛ لأن اللفظ لا يقتضيه لغة؛ كما لا يقتضي اليقظة؛ فلم يكن شرطاً فيه.

وقال ابن رستم عن محمد في رجل حلف لا يبيت الليلة في هذه الدار، وقد ذهب ثلثا الليل، ثم بات بقية الليل قال: لا يحنث؛ لأن البيتوتة إذا كانت تقع على أكثر الليل فقد حلف على ما لا يتصور؛ فلا تنعقد يمينه، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فَصْلٌ في الحلف على الاستخدام

وأما الحلف على الاستخدام، فإذا حلف الرجل لا يستخدم خادمة له قد كانت تخدمه، ولا نية له فجعلت الخادمة تخدمه، من غير أن يأمرها ـ حنث؛ لأنه لما مكنها من الخدمة فقد تركها على الاستخدام السابق؛ ولأنه لما لم يمنعها فقد استخدمها دلالة، وإن لم يستخدم نصاً صريحاً، ولو كان الحالف على خادمة لا يملكها، فخدمته بغير أمره ـ لا يحنث؛ لعدم سبق الاستخدام؛ ليكون التمكين من الخدمة إبقاء لها على الاستخدام، ولتعذر جعل التمكين دلالة الاستخدام؛ لأن استخدام جارية الغير بغير إذنه محظور؛ فلا يكون إذناً به من طريق الدلالة فهو الفرق، حتى لو كان نهى خادمته التي كانت تخدمه عن خدمته، ثم خدمته بغير أمره ـ قيل: لم يحنث؛ لأنه بالتمكين قطع استخدامها السابق فقد وجد منها بغير استخدام؛ فلا يحنث.

ولو حلف لا تخدمه فلانة، فخدمته بغير أمره، أو بأمره وهي خادمته، أو خادمة غيره ـ حنث؛ لأنه عقد اليمين على فعلها وهو خدمتها، لا على فعله وهو استخدامه وقد خدمته، وكل شيء من عمل بيته فهو خدمته؛ لأن الخدمة عبارة عن عمل البيت الذي يحتاج إليه في الغالب.

ولو حلف لا يستخدم خادمة لفلان فسألها وضوءاً أو شراباً، أو أومأ إليها، ولم يكن له نية حين حلف ـ حنث إن فعلت ذلك، أو لم تفعل، إلا أن يكون نوى حين حلف ألا يستعين بها فتعينه؛ فلا يحنث حتى تعينه؛ لأنه عقد يمينه على فعله وهو الاستخدام وقد استخدم وإن لم تجبه، فإن عنى أن تخدمه فقد نوى ما يحتمله كلامه؛ فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى.

وإن حلف لا يخدمني خادم لفلان فهو على الجارية والغلام، والصغير الذي يخدم والكبير في ذلك سواء؛ لأن اسم الخادم يجمع الذكر والأنثى، والصغير والكبير، إذا كان الصغير ممن يقدر على الخدمة، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

فَصْلٌ في الحلف على المعرفة

وأما الحلف على المعرفة: فإذا حلف على إنسان؛ أنه لا يعرفه، وهو يعرفه بوجهه، لكنه لا يعرف اسمه ـ فقد بر في يمينه ولا يحنث؛ لأنه إذا لم يعرف اسمه لم يعرفه؛ بدليل ما رُوِيَ عَنْ رَسُولِ الله ﷺ؛ أَنَّهُ سَأَلَ رَجُلاً عَنْ رَجُلٍ وَقَالَ لَهُ: هَلْ تَعْرِفُهُ؟ فَقَالَ الرَّجُلُ: نَعَمْ، فَقَالَ: هَلْ تَدْرِي مَا اسْمُهُ؟ فَقَالَ: لاَ، فَقَالَ: إِنَّكَ لَمْ تَعْرِفْهُ؛ ولأنه إذا لم يعرفه باسمه، وإن عرفه بوجهه ـ لم يكن عارفاً به على الإطلاق، بل من وجه دون وجه، ومن شرط حنثه المعرفة على الإطلاق ولم توجد؛ فلا يحنث.

وقال خلف بن أيوب عن محمد في رجل تزوج امرأة، ودخل بها، ولا يدري ما اسمها، فحلف أنه لا يعرفها قال: لا يحنث لما بينا، ولو أن رجلاً ولد له مولود، فأخرجه إلى جار له، ولم يكن سماه بعد، فحلف جاره هذا: إنه لا يعرف هذا الصبي ـ لا يحنث؛ لأن معرفته بمعرفة اسمه، فلا يعرف قبل التسمية.

فَصْلٌ في الحلف على أخذ الحق وقبضه

وأما الحلف على أخذ الحق وقبضه، وقضائه واقتضائه إذا حلف الرجل: ليأخذن من فلان حقه، أو ليقبضن من فلان حقه، فأخذ منه بنفسه، أو أخذ منه وكيله، أو أخذه من ضامن عنه، أو محتال عليه بأمر المَطْلُوب ـ بر؛ لأن حقوق القضاء لا ترجع إلى الفاعل، فترجع إلى الآمر، فكأن قبض وكيل الطالب قبضه معنى، وكذا القبض من وكيل المطلوب أو كفيله، أو المحتال بأمره عليه قبضاً منه من حيث المعنى، ولو قبض من رجل بغير أمر المطلوب، أو كانت الكفالة أو الحوالة بغير أمره ـ حنث في يمينه ولم يبر؛ لأنه لم يقبض من المطلوب حقه حقيقة في الوجهين جميعاً، إلا أنه جعل قابضاً عنه معنى في موضع الأمر، وجعل القبض من الغير كالقبض منه، فإذا لم يكن ذلك بأمره لم تكن إضافته إليه؛ ولهذا لم يرجع إلى الدافع إليه بما أعطاه، فلم يوجد منه قبض حقه؛ فلم يبر، وكذلك لو كان الحالف هو الذي عليه المال، فحلف ليقضين فلاناً حقه، أو ليعطين، فأعطاه بنفسه أو برسول أو بإحالة، أو أمر من ضمنه له، فأخذه الطالب ـ بر الحالف في يمينه؛ لأن حقوق القضاء لا تتعلق بالفاعل فتتعلق بالآمر، فكان هو القاضي والمعطي من حيث المعنى، ولو كان ذلك بغير أمره حنث الحالف؛ لأنه لم يقض حقه، ولا أعطاه أصلاً ورأساً؛ ألا ترى أنه لا يرجع الدافع إليه.

وإن قال الحالف في هذين الوجهين: أردت أن يكون ذلك بنفسي ـ كان كما قال، فإن لم يفعل ذلك بنفسه حنث؛ لأنه شدد على نفسه، وإن كان المطلوب حلف ألا يعطيه، فأعطاه على أحد هذه الوجوه ـ حنث.

فإن قال: إنما أردت ألا أعطيه أنا بنفسي ـ لم يدين في القضاء ودين فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن العطاء بفعله وبفعل غيره سواء في القصد، فتناوله اليمين، فإذا نوى ألا يعطيه بنفسه، فقد نوى خلاف الظاهر، وأراد التخفيف على نفسه؛ فلا يصدق في القضاء، ولو أخذ به ثوباً أو عرضاً، فقبض العرض فهو بمنزلة القبض للمال؛ لأنه يصير مستوفياً بأخذ العوض؛ كما يصير مستوفياً بأخذ نفس الحق.

ولو حلف الطالب ليأخذن ماله منه، أو ليقضينه، أو ليستوفينه، ولم يوقت وقتاً، فأبراه من المال، أو وهبه له ـ حنث في يمينه، لأن الإبراء ليس بقبض ولا استيفاء، ففات شرط البر؛ فحنث، ولو كان وقت وقتاً فقال: اليوم، أو إلى كذا وكذا، فأبرأه قبل ذلك، أو وهبه له ـ لم يحنث عند أبي حنيفة ومحمد إذا جاوز ذلك الوقت.

وعند أبي يوسف: يحنث؛ بناء على أن اليمين المؤقتة يتعلق انعقادها بآخر الوقت عندهما، فكأنه قال في آخر الوقت: لأقبضن منه ديني، ولا دين عليه؛ فلا تنعقد اليمين عندهما، وتنعقد عند أبي يوسف؛ فيحنث، أصل المسألة إذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز اليوم، فأهريق الماء قبل انقضاء اليوم، وقد ذكرناها فيما تقدم، فإن قبض الدين فوجده زيوفاً أو نبهرجة فهو قبض، وبر في يمينه، سواء كان حلف على القبض أو على الدفع؛ لأنها من جنس حقه من حيث الأصل.

ألا ترى أنه يجوز أخذهما في ثمن الصرف، فوقع بهما الاقتضاء، وإن كانت ستوقة فليس هذا بقبض؛ لأنها ليست من جنس الدراهم؛ ولهذا لا يجوز التجوز بها في ثمن الصرف، وكذلك لو رد الثوب الذي أخذ عن الدين بعيب، أو استحق ـ كان قد بر في يمينه، وكان هذا قبضاً؛ لأن العيب لا يمنع صحة القبض، وكذا المستحق يصح قبضه، ثم يبطل؛ لعدم الإجازة، فانحلت اليمين؛ فلا يتصور الحنث بعد ذلك، وقد قالوا: إذا اشترى بدينه بيعاً فاسداً وقبضه، فإن كان في قيمته وفاء بالحق فهو قابض لدينه ولا يحنث، وإن لم يكن فيه وفاء حنث؛ لأن المضمون في البيع الفاسد القيمة لا المسمى، ولو غصب الحالف ما لا مثل دينه بر؛ لأنه وقع الاقتضاء به، وكذلك لو استهلك له دنانير أو عروضاً؛ لأن القيمة تجب في ذمته فيصير قصاصاً.

وقال محمد: إذا قال: إن لم أتزن من فلان مالي عليه، أو لم أقبض مالي عليه في كيس، أو قال: إن لم أقبض مالي عليك دراهم أو بالميزان، أو قال: إن لم أقبض دراهم قضاء

من الدراهم التي لي عليك، فأخذ بذلك عرضاً أو شيئاً مما يوزن من الزعفران أو غيره ـ فهو حانث؛ لأنه لما ذكر الوزن والكيس والدراهم، فقد وقعت يمينه على جنس حقه، فإذا أخذ عوضاً عنه ـ حنث.

فَصْلٌ في الحلف على الهدم

وأما الحالف على الهدم، قال ابن سماعة: وسمعت أبا يوسف يقول في رجل قال: والله لأهدمن هذه الدار، فإن هدم سقوفها بر؛ لأنه لا يقدر على أن يزيل اسم الدار بالهدم؛ لأنه لو هدم جميع بنائها لكانت بذلك تسمى داراً؛ لما ذكرنا أنها اسم للعرصة، فحملت اليمين على الكسر.

قال محمد: إذا حلف لينقضن هذا الحائط، أو ليهدمنه اليوم، فنقض بعضه، أو هدم بعضه ولم يهدم ما بقي حتى مضى اليوم ـ يحنث. قال: والهدم عندنا أن يهدم حتى يبقى منه ما لا يسمى حائطاً؛ لأن الحائط يمكن هدمه حتى يزيل الاسم عنه، فوقعت اليمين على ذلك بخلاف الدار، فإن نوى هدم بعضه صدق ديانة؛ لأن ذلك يسمى هدماً بمعنى الكسر، ولو حلف ليكسرن هذا الحائط فكسر بعضه ـ بر؛ لأنه يقال له: حائط مكسور، فلا يعتبر ما يزيل به اسم الحائط، فالحاصل أن هٰهنا ألفاظ ثلاثة: الهدم، والنقض، والكسر، والمسائل مبنية على معرفة معنى كل لفظ، فالهدم اسم لإزالة البناء؛ لأنه ضد البناء، فإن فعل في الحائط فعلاً ينظر إن بقي بعده ما يسمى مبنياً ـ حنث؛ لأنه لا وجود للشيء مع وجود ما يضاده، وإن لم يبق ما يسمى مبنياً ـ بر لتحققه في نفسه، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ﴾ [الحج: ٤٠]، والمراد منه استئصالها، لا إحداث صدع أو وهن في أبنيتها، وكذلك النقض يقال: فلان نقض بيته كذا، أي: أزالها، ولو نقض بعض الحائط أو هدم بعضه، وقال: عنيت به بعضه ـ يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ـ عز وجل ـ؛ لأنه نوى تخصيص العموم، وأنه محتمل فلا يصدقه القاضي؛ لأنه عدول عن الظاهر، والكسر عبارة عن إحداث صدع أو شق فيما صلب من الأجسام، بمنزلة الخرق فيما استرخى منها، فإذا ثبت فيه هذا فقد بر في يمينه، وإن بقي التركيب والله تعالى أعلم.

فَصْلٌ في الحلف على الضرب والقتل

وأما الحلف على الضرب والقتل: قال المعلى: سألت محمداً عن رجل حلف بطلاق امرأته ليضربنها حتى يقتلها، أو حتى ترفع ميتة ولا نية له ـ قال: إن ضربها ضرباً شديداً كأشد الضرب ـ بر في يمينه؛ لأنه يراد بمثل هذا القول في العادة شدة الضرب دون الموت، قال: فإن حلف ليضربنها حتى يغشى عليها، أو حتى تبول، فما لم يوجد ذلك ـ لم يبر في يمينه؛ لأن هذا يحدث عند شدة الضرب غالباً؛ فيراعى وجوده للبر.

ولو حلف ليضربن غلامه في كل حق وباطل، فمعنى ذلك أن يضربه في كل ما شكى بحق أو بباطل؛ لأنه لا يمكن حمله على الحقيقة، وهو الضرب عند كل حق وباطل؛ لأن العبد لا يخلو من ذلك، فإذن يكون عند الشكاية، فإذا يكونُ المولى في ضربه أبداً، فحمل الضرب على الشكاية للعرف، ولا يكون الضرب في هذا عند الشكاية، أي: لا يحمل الضرب على فور الشكاية؛ لأن اليمين الواقعة على فعل مطلق عن زمان ـ لا تتوقت بزمان دون زمان، بل تقع على العمر، إلا أن يعني به الحال، فيكون قد شدد على نفسه، فإن شكى إليه فضربه، ثم شكى إليه في ذلك الشيء مرة أُخرى، والمولى يعلم أنه في ذلك الشيء أو لا يعلم؛ فذلك سواء، ولس عليه أن يضربه للشكاية الثانية؛ لأنه قد ضربه فيها مرة واحدة، ولا يتعلق بالفعل الواحد الذي وقعت الشكاية عليه أكثر من ضرب واحد في العرف؛ كما لو قال: إن أخبرتني بكذا فلك درهم، فأخبره مرة بعد مرة؛ أنه لا يجب إلا درهم واحد، وإن كان الثاني إخباراً كالأول؛ كذا هذا.

وقال المعلى: سألت محمداً عن رجل حلف ليقتلن فلاناً ألف مرة فقتله، ثم قال: إنما نويت أن آلي على نفسي بالقتل ـ قال: أدينه في القضاء؛ لأن العادة أنهم يريدون بهذا تشديد القتل دون تكرره؛ لعدم تصوره.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف فيمن قال لامرأته: إن لم أضربك حتى أتركك لا حية ولا ميتة، فهذا على أن يضربها ضرباً شديداً يوجعها، فإذا فعل ذلك فقد بر؛ لأن المراد منه ألا يتركها حية سليمة ولا يميتة، وذلك بالضرب الشديد فينصرف إليه.

وقال محمد: فيمن حلف بالطلاق: لقد سمع فلاناً يطلق امرأته ألف مرة، وقد سمعه طلقها ثلاثاً فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأن حكم الثلاث حكم الألف في الإيقاع، ولأنه يراد بمثله أكثر عدد الطلاق في العادة وهو الثلاث.

ولو قال امرأته طالق إن لم يكن لقي فلاناً ألف مرة، وقد لقيه مراراً كثيرة؛ لأن ذلك لا يكون ألف مرة، وإنما أراد كثرة اللقاء، ولم يرد العدد: أني أدينه؛ لأن مثل هذا يذكر في العادة والعرف للتكثير دون العدد المحصور، وقد قال الله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ الله لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠]، وليس ذلك على عدد السبعين، بل ذكره سبحانه وتعالى للتكثير؛ كذا هذا.

ولو قال: والله لا أقتل فلاناً بالكوفة، أو قال: والله لا أتزوج فلانة بالكوفة، فضربه الحالف ببغداد، فمات بالكوفة، أو زوجه الولي امرأة كبيرة ببغداد، فبلغها الخبر بالكوفة فأجازت ـ حنث في اليمينين جميعاً، وكذلك لو حلف على الزمان فقال: لا أفعل ذلك يوم الجمعة، فمات يوم الجمعة، أو أجازت النكاح يوم الجمعة ـ حنث الحالف، ولو كان حلف

ليفعلن ذلك بالكوفة، أو يوم الجمعة، فكان ما ذكرنا ـ بر في يمينه، وإنما كان ذلك؛ لأن الفعل الذي هو قتل إن وجد ببغداد ويوم السبت، لكنه موصوف بصفة الإضافة إلى المخاطب، وإنما يصير موصوفاً بالإضافة وقت ثبوت أثره، وهو زهوق الروح، وذلك وجد بالكوفة يوم الجمعة، فيحنث في يمينه. ونظيره لو قال: إن خلق الله تعالى لفلان ابناً في هذه السنة ـ فعبدي حر، فحصل له ولد في هذه السنة ـ يحنث، وإن كان خلق الله أزلياً، لكن الإضافة إلى المخلوق إنما تثبت عند وجود أثره، وهو وجود الولد؛ كذا هٰهنا.

والنكاح في الشرع اسم لما بعد الحل؛ وذلك إنما يوجد عند الإجازة، وكذلك العبد إذا اشترى عَبْداً بغير إِذْنِ مولاه، ثم بلغ المولى فأجاز؛ فإنه مشتر يوم أجازه المولى؛ لأنه يوم ثبوت الملك.

وقال محمد في البيع الموقوف والفاسد: إنه بائع يوم باع، ومشترٍ يوم اشترى، وقال في القتل؛ كما قال أبو يوسف لمحمد: إن الملك عند الإجازة يتعلق بالعقد؛ كما يتعلق به عند إسقاط الخيار.

ولأبي يوسف أن الأحكام لا تتعلق بالعقد الموقوف، وإنما تتعلق بالإجازة، ولو كانت الضربة قبل اليمين، ومات بالكوفة أو يوم الجمعة ـ لا يحنث في يمينه، وإن وجد القتل المضاف إلى المخاطب يوم الجمعة؛ لأن هذا القتل وجد منه قبل اليمين، فلا يتصور امتناعه عن اتصافه بصفة الإضافة، والإنسان لا يمنع نفسه عما ليس في وسعه الامتناع عنه؛ إذ مقصود الحالف البر لا الحنث؛ ولهذا لو حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها، فأخذ في النقلة من ساعته ـ لا يحنث، فإن وجد السكنى، وعرف بدلالة الحال؛ أنه أراد منع نفسه عن قتل مضاف إلى مخاطب باشره بعد اليمين.

ونظيره ما ذكره محمد أنه لو قال لامرأته: أنت طالق غداً، ثم قال لها: إن طلقتك فعبدي حر، فجاء غد فطلقت ـ لم يعتق عبده، ولو قال لها: إن طلقتك فعبدي حر، ثم قال لها: إذا جاء غد فأنت طالق، فجاء غد وطلقت ـ عتق عبده؛ لهذا المعنى؛ كذا هذا.

فَصْلٌ في الحلف على المفارقة

وأما الحلف على المفارقة والوزن، وما أشبه ذلك، إذا حلف لا يفارق غريمه حتى يستوفي ما عليه، واشترى منه شيئاً، على أن البائع بالخيار، ثم فارقه ـ حنث؛ لأن الثمن ما يستحق على المشتري، فلم يصر مستوفياً، فإن أخذ به رهناً أو كفيلاً من غير براءة المكفول عنه، ثم فارقه ـ يحنث؛ لأن الحق في ذمة الغريم بحاله لم يستوف، فإن هلك الرهن قبل الافتراق ـ بر في يمينه؛ لأنه صار مستوفياً، وإن هلك بعد الافتراق لا يبر؛ لأنه فارقه قبل الاستيفاء؛ فحنث.

وقال أبو يوسف في رجل له على امرأة دين، فحلف ألا يفارقها حتى يستوفي، ثم تزوجها عليه وفارقها، وكانت عقدة النكاح جائزة ـ فقد بر في يمينه؛ لأنه قد وجب في ذمته بالنكاح مثل دينه، وصار قصاصاً فجعل مستوفياً، وإن كان النكاح فاسداً، ولم يدخل بها ـ حنث؛ لأن المهر لا يجب بالنكاح الفاسد؛ فلم يصر مستوفياً، فإن دخل بها قبل أن يفارقها، ومهر مثلها مثل الدين أو أكثر ـ لم يحنث؛ لأن المهر وجب عليه بالدخول، فصار مستوفياً، فإن كان العقد صحيحاً، فوقعت الفرقة بسبب من جهتها، وسقط مهرها وفارقها ـ لم يحنث؛ لأن المهر الواجب بالعقد قد سقط، وإنما عاد له دين بالفرقة بعد انحلال اليمين؛ فلا يحنث.

ولو حلف ليزنن ما عليه، فأعطاه عدداً، فكانت وازنة ـ حنث؛ لأنه حلف على الوزن، والوزن فعله ولم يفعله.

وقال ابن سماعة عن أبي يوسف إذا قال: والله لا أقبضن ما لي عليك إلا جميعاً، وله عشرة دراهم، وعلى الطالب لرجل خمسة دراهم، فأمر الذي له الخمسة هذا الحالف أن يحتسب للمطلوب بالخمسة التي عليه، وجعلها قصاصاً، ودفع فلان المطلوب إلى الحالف خمسة؛ فكأنه قال: إذا كان متوافراً فهو جائز؛ فلا يحنث؛ لأن الاستيفاء دفعة واحدة يقع على القبض في حالة واحدة، وأن يعرف الوزن؛ ألا ترى أن الدين إذا كان مالاً كثيراً لا يمكنه دفعه في وزنة واحدة، وقد قبض الخمسة حقيقة والخمسة بالمقاصة.

وقد روى ابن رستم عن محمد فيمن قال: والله لا آخذ ما لي عليك إلا ضربة واحدة، فوزن خمسمائة وأخذها، ثم وزن خمسمائة ـ قال: فقد أخذها ضربة واحدة؛ لأن هذا لا يعد متفرقاً. قال: وكذلك لو جعل يزنها درهماً درهماً.

وقال محمد في «الجامع»: إذا كان له عليه ألف درهم، فقال: عبده حر إن أخذها اليوم منك درهماً دون درهم، فأخذ منها خمسة، ولم يأخذ ما بقي ـ لم يحنث؛ لأن يمينه وقعت على أخذ الألف متفرقة في اليوم، ولم يأخذ الألف، بل بعض الألف.

ولو قال: عبده حر إن أخذ منها اليوم درهماً دون درهم، فأخذ منها خمسة دراهم، ولم يأخذ ما بقي حتى غربت الشمس ـ يحنث حين أخذ الخمسة؛ لأن يمينه ما وقعت على أخذ الكل متفرقاً، بل على أخذ البعض؛ لأن كلمة (من) للتبعيض. ولو قال: عبده حر إن أخذها اليوم درهماً دون درهم، فأخذ في أول النهار بعضها، وفي آخر النهار الباقي ـ حنث؛ لأنه أضاف الأخذ إلى الكل، وقد أخذ الكل في يوم متفرقاً.

وقال أصحابنا: إذا حلف لا يفارقه حتى يستوفي ماله عليه، فهرب، أو كابره على نفسه، أو منعه منه إنسان كرهاً، حتى ذهب ـ لم يحنث الحالف؛ لأنه حلف على فعل نفسه، وهو مفارقته إياه، ولم يوجد منه فعل المفارقة، ولو كان قال: لا تفارقني حتى آخذ ما لي عليك ـ حنث؛ لأنه حلف على فعل الغريم وقد وجد والله تعالى أعلم.

فَصْلٌ في الحلف على ما يضاف إلى غير الحالف

وأما الحلف على ما يضاف إلى غير الحالف بملك أو غيره: فجملة الكلام فيه أن الحالف لا يخلو: إما أن اقتصر على الإضافة، وإما أن جمع بين الإضافة والإشارة؛ والإضافة لا تخلو؛ إما أن تكون إضافة ملك، أو إضافة نسبة من غير ملك، فإن اقتصر في يمينه على الإضافة، والإضافة إضافة ملك ـ فيمينه على ما في ملك فلان يوم فعل ما حلف عليه حتى يحنث، سواء كان الذي أضافه إلى ملك فلان في ملكه يوم حلف، أو لم يكن؛ بأن حلف لا يأكل طعام فلان، أو لا يشرب شراب فلان، أو لا يدخل دار فلان، أو لا يركب دابة فلان، أو لا يلبس ثوب فلان، أو لا يكلم عبد فلان، ولم يكن شيء منها في ملكه، ثم استحدث الملك فيها. هذا جواب ظاهر الرواية في الأصل والزيادات، وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف. وروى عنه رواية أُخرى أن الإضافة إذا كانت فيما يستحدث الملك فيه حالاً فحالاً في العادة؛ فإن اليمين تقع على ما في ملكه يوم فعل؛ كالطعام والشراب، والدهن، وإن كانت الإضافة فيما يستدام فيه الملك، ولا يستحدث ساعة فساعة عادة ـ فاليمين على ما كان في ملكه يوم حلف؛ كالدار، والعبد، والثوب.

وذكر ابن سماعة في «نوادره» عن محمد أن ذلك كله ما في ملكه يوم حلف، ولا خلاف في أنه إذا حلف لا يكلم زوج فلانة، أو امرأة فلان، أو صديق فلان، أو ابن فلان، أو أخ فلان، ولا نية له أن ذلك على ما كان يوم حلف، ولا تقع على ما يحدث من الزوجية والصداقة والولد، ففرق في ظاهر الروايتين بين الإضافتين، وسوى بينهما في النوادر.

وجه رواية النوادر: أن الإضافة تقتضي الوجود حقيقة؛ إذ الموجود يضاف لا المعدوم، فلا تقع يمينه إلا على الموجود يوم الحلف؛ ولهذا وقعت على الموجود في إحدى الإضافتين، وهي إضافة النسبة؛ كذا في الأُخرى.

وجه ظاهر الرواية، وهو الفرق بين الإضافتين: أن في إضافة الملك عقد يمينه على مذكور مضاف إلى فلان بالملك مطلقاً عن الجهة، وهي أن يكون مضافاً إليه بملك كان وقت الحلف، أو بملك استحدث؛ فلا يجوز تقييد المطلق إلا بدليل، وقد وجدت الإضافة عند الفعل؛ فيحنث، وفي إضافة النسبة قام دليل التقييد، وهي أن أعيانهم مقصودة باليمين لأجلهم عرفاً وعادة لما تبين، فانعقدت على الموجود، وصار كما لو ذكرهم بأساميهم، أو أشار إليهم، فأما الملك فلا يقصد باليمين لذاته بل للمالك؛ فيزول بزوال ملكه.

وأبو يوسف على ما روي عنه ادعى تقييد المطلق بالعرف، وقال: استحداث الملك في الدار ونحوها غير متعارف، بل هو في حكم الندرة، حتى يقال: الدار هي أول ما يشترى، وآخر ما يباع، وتقييد المطلق بالعرف جائز، فتقييد اليمين فيها بالموجود وقت الحلف للعرف، بخلاف الطعام والشراب ونحوهما؛ لأن استحداث الملك فيها معتاد؛ فلم يوجد دليل التقييد.

والجواب أن دعوى العرف على الوجه المذكور ممنوعة، بل العرف مشترك؛ فلا يجوز تقييد المطلق بعادة مشتركة.

ولو حلف لا يدخل دار فلان، فالصحيح أنه على هذا الاختلاف؛ لأن كل إضافة تقدر فيها اللام، فكان الفصلان من الطعام والعبد ونحوهما على الاختلاف، ثم في إضافة الملك إذا كان المحلوف عليه في ملك الحالف وقت الحلف، فخرج عن ملكه ثم فعل ـ لا يحنث بالإجماع.

وأما في إضافة النسبة من الزوجة والصديق ونحوهما إذا طلق زوجته، فبانت منه، أو عادى صديقه ثم كلمه ـ فقد ذكر في «الجامع الصغير»: أنه لا يحنث، وذكر في الزيادات؛ أنه يحنث، وقيل: ما ذكر في الجامع قول أبي حنيفة وأبي يوسف، وما ذكر في الزيادات قول محمد المذكور في «النوادر».

وجه المذكور في الزيادات أن يمينه وقعت على الموجود وقت الحلف، فحصل تعريف الموجود بالإضافة، فيتعلق الحكم بالعرف لا بالإضافة.

وجه ما ذكر في «الجامع الصغير» أن الإنسان قد يمنع نفسه عن تكليم امرأة لمعنى فيها، وقد يمنع من تكليمها لمعنى في زوجها، فلا يسقط اعتبار الإضافة مع الاحتمال. وإن جمع بين الملك والإشارة؛ بأن قال: لا أكلم عبد فلان هذا، أو لا أدخل دار فلان هذه، أو لا أركب دابة فلان هذه، أو لا ألبس ثوب فلان هذا، فباع فلان عبده أو داره أو دابته أو ثوبه، فكلم أو دخل أو ركب أو لبس ـ لم يحنث في قول أبي حنيفة، إلا أن يعني غير ذلك الشيء خاصة، وعند محمد: يحنث، إلا أن يعني ما دامت ملكاً لفلان، فهما يعتبران الإشارة والإضافة جميعاً وقت الفعل للحنث، فما لم يوجدا لا يحنث، ومحمد يعتبر الإشارة دون الإضافة.

وأما في إضافة النسبة فلا يشترط قيام الإضافة وقت الفعل للحنث بالإجماع، حتى لو حلف لا يكلم زوجة فلان هذا، أو صديق فلان هذا، فبانت زوجته منه، أو عادى صديقه فكلم ـ يحنث.

وجه قول محمد في مسألة الخلاف أن الإضافة والإشارة كل واحد منهما للتعريف، والإشارة أبلغ في التعريف؛ لأنها تخصص العين وتقطع الشركة، فتلغو الإضافة؛ كما في إضافة النسبة، وكما لو حلف لا يكلم هذا الشاب، فكلمه بعدما شاخ؛ أنه يحنث لما قلنا؛ كذا هذا.

ولهما أن الحالف لما جمع بين الإضافة والإشارة ـ لزم اعتبارهما ما أمكن؛ لأن تصرف العاقل واجب الاعتبار ما أمكن، وأمكن اعتبار الإضافة هٰهنا مع وجود الإشارة؛ لأنه باليمين منع نفسه عن مباشرته المحلوف، والظاهر أن العاقل لا يمنع نفسه عن شيء منعاً مؤكداً

باليمين، إلا لداع يدعوه إليه، وهذه الأعيان لا تقصد بالمنع لذاتها، بل لمعنى في المالك. أما الدار ونحوها فلا شك فيه. وكذا العبد؛ لأنه لا يقصد بالمنع لخسته، وإنما يقصد به مولاه، وقد زال بزوال الملك عن المالك؛ وصار كأنه قال: مهما دامت لفلان ملكاً، بخلاف المرأة والصديق؛ لأنهما يقصدان بالمنع لأنفسهما، فتتعلق اليمين بذاتيهما، والذات لا تتبدل بالبينونة والمعادات فيحنث؛ كما إذا حلف لا يكلم هذا الشاب، فكلمه بعدما صار شيخاً.

ولو حلف لا يكلم صاحب هذا الطيلسان، فباع الطيلسان فكلمه ـ حنث؛ لأن الطيلسان مما لا يقصد بالمتع، وإنما يقصد ذات صاحبه وأنها باقية.

وذكر محمد في الزيادات إذا حلف لا يركب دواب فلان، أو لا يلبس ثيابه، أو لا يكلم غلمانه: أن ذلك على ثلاثة؛ لأن أقل الجمع الصحيح ثلاثة، وكذلك لو قال: لا آكل أطعمة فلان، أو لا أشرب أشربة فلان: أن ذلك على ثلاثة أطعمة وثلاثة أشربة لما قلنا، ويعتبر قيام الملك فيها وقت الفعل لا وقت الحلف، في ظاهر الروايات على ما بينا.

فإن قال: أردت جميع ما في ملكه من الأطعمة ـ لم يُدَيَّنْ في القضاء؛ لأنه خلاف ظاهر كلامه؛ كذا ذكر القدوري.

وذكر في الزيادات أنه يدين في القضاء؛ لأنه نوى حقيقة ما تلفظ به، فيصدق في القضاء؛ كما إذا حلف لا يتزوج النساء، أو لا يشرب الماء، أو لا يكلم الناس، ونحو ذلك، ونوى الجميع. ولو كانت اليمين على إخوة فلان أو بني فلان أو نساء فلان لا يحنث ما لم يكلم الكل منهم؛ عملاً بحقيقة اللفظ، ويتناول الموجودين وقت الحلف؛ لأن هذه إضافة نسبة.

وقال أبو يوسف: إن كان ذلك مما يحصى ـ فاليمين على جميع ما في ملكه؛ لأنه صار معرفاً بالإضافة، ويمكن استيعابه، فكان كالمعرف بالألف واللام، وإن كان لا يحصى إلا بكتاب حنث بالواحد منه؛ لأنه تعذر استغراق الجنس، فيصرف إلى أدنى الجنس؛ كقوله: لا أتزوج النساء، ومما يجانس مسائل الفصل الأول ما قال خلف بن أيوب سألت أسداً عن رجل حلف لا يتزوج بنت فلان، أو بنتاً لفلان، فولدت له بنت ثم تزوجها، أو قال: والله لا أتزوج من بنات فلان، ولا بنات له، ثم ولد له، أو قال: والله لا أشرب من لبن بقرة فلان، ولا بقرة له، ثم اشترى بقرة فشرب من لبنها، أو قال لصبي صغير: والله لا أتزوج من بناتك، فبلغ فولد له، فتزوج منهم أيحنث أم لا، أو قال: لا آكل من ثمرة شجرة فلان، ولا شجرة لفلان، ثم اشترى شجرة، فأكل من ثمرها، قال: أما إذا حلف لا يتزوج بنت فلان، ولا يشرب من لبن بقرة فلان، ولا يأكل من ثمرة شجرة فلان ـ فلا يحنث في شيء من هذا.

وأما قوله: لا أتزوج بنتاً من بنات فلان، أو بنتاً لفلان؛ فإنه يحنث، وتلزمه اليمين في قول أبي حنيفة، وأما أنا فأقول: لا يحنث؛ لأنه حلف يوم حلف على ما لم يخلق حال حلف، وسألت الحسن، فقال مثل قول أبي حنيفة.

لأبي حنيفة أن قوله: لا أتزوج بنت فلان يقتضي بنتاً موجودة في الحال، فلم تعقد اليمين على الإضافة، وإذا قال: بنتاً لفلان فقد عقد اليمين على الإضافة، فيعتبر وجودها يوم الحلف؛ كقوله: عبداً لفلان.

وأما أسد فاعتبر وجود المحلوف عليه وقت اليمين، فما كان معدوماً لا تصح الإضافة فيه؛ فلا يحنث.

وقال حلف: سألت أسداً عن رجل حلف لا يتزوج امرأة من أهل هذه الدار، وليس للدار أهل، ثم سكنها قوم، فتزوج منهم ـ قال: يحنث في قول أبي حنيفة، ولا يحنث في قولي، وهو على ما بينا من اعتبار الإضافة.

فَصْلٌ في الحلف على ما يخرج من الحالف أو لا يخرج

وأما الحالف على ما يخرج من الحالف، أو لا يخرج إذا قال: إن دخل داري هذه أحد، أو ركب دابتي، أو ضرب عبدي، ففعل ذلك الحالف ـ لم يحنث؛ لأن قوله: أحد نكرة، والحالف صار معرفة بياء الإضافة، والمعرفة لا تدخل تحت النكرة؛ لأن المعرفة ما يكون متميز الذات عن بني جنسه، والنكرة ما لا يكون متميز الذات عن بني جنسه، بل يكون مسماه شائعاً في جنسه أو نوعه، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد متميز الذات غير متميز الذات.

وكذلك لو قال لرجل: إن دخل دارك هذه أحد، أو لبس ثوبك، أو ضرب غلامك، ففعله المحلوف عليه ـ لم يحنث؛ لأن المحلوف صار معرفة بكاف الخطاب؛ فلا يدخل تحت النكرة، وإن فعله الحالف حنث؛ لأنه ليس بمعرفة؛ لانعدام ما يوجب كونه معرفة، فجاز أن يدخل تحت النكرة.

ولو قال: إن ألبست هذا القميص أحداً، فلبسه المحلوف عليه ـ لم يحنث؛ لأنه صار معرفة بتاء الخطاب، وإن ألبسه المحلوف عليه الحالف ـ حنث؛ لأن الحالف نكرة فيدخل تحت النكرة.

وإن قال: إن مس هذا الرأس أحد، وأشار إلى رأسه ـ لم يدخل الحالف فيه، وإن لم يضفه إلى نفسه بياء الإضافة؛ لأن رأسه متصل به خلقة، فكان أقوى من إضافته إلى نفسه بياء الإضافة.

ولو قال: إن كلم غلام عبد الله بن محمد أحداً ـ فعبدي حر، فكلم الحالف وهو غلام الحالف واسمه عبد الله بن محمد ـ حنث، وطعن القاضي أبو حازم عبد الحميد العراقي في هذا في «الجامع»، وقال: ينبغي ألا يحنث؛ لأن الحلف تحت اسم العلم، والأعلام معارف وهي عند أهل النَّحْوِ أَبلغ في التعريف من الإشارة، والمعرفة لا تدخل تحت النكرة، وكذا عرفه بالإضافة إلى أبيه بقوله: ابن محمد، فامتنع دخوله تحت النكرة، وجه ظاهر الرواية؛ أنه يجوز استعمال العلم في موضع النكرة؛ لأن اسم الإعلام، وإن كانت معارف، لكن لا بد من سبق المعرفة من المتكلم والسامع، حتى يجعل هذا اللفظ علماً عنده، وعند سبق المعرفة منهما بذلك؛ إما بتعين المسمى بالعلم باسمه إذا لم يكن يزاحمه غيره، والعلم واحتمال المزاحمة ثابت. وإذا جاز استعمال العلم في موضع النكرة، وقد وجد هُهنا دليل انصراف التسمية إلى غير الحالف، وهو أن الإنسان في العرف الظاهر من أهل اللسان؛ أنه لا يذكر نفسه باسم العلم، بل يضيف غلامه إليه بياء الإضافة، فيقول: غلامي، فالظاهر أنه لم يرد نفسه، وأنه ما دخل تحت العلم الذي هو معرفة، فلم يخرج الحالف عن عموم هذه النكرة.

فَصْلٌ في الحلف على أمور شرعية

وأما النوع الثاني: وهو الحالف على أمور شرعية، وما يقع منها على الصحيح والفاسد، أو على الصحيح دون الفاسد؛ مثل البيع والشراء، والهبة والمعاوضة، والعارية والنحلة، والعطية والصدقة، والقرض والتزويج، والصلاة والصوم، ونحو ذلك، إذا حلف لا يشتري ذهباً ولا فضة، فاشترى دراهم أو دنانير أو آنية أو تبراً أو مصوغ حلية، أو غير ذلك مما هو ذهب أو فضة؛ فإنه يحنث في قول أبي يوسف، وقال محمد: لا يحنث في الدراهم والدنانير.

والأصل في جنس هذه المسائل أن أبا يوسف يعتبر الحقيقة، ومحمد يعتبر العرف. لمحمد أن اسم الذهب والفضة إذا أطلق لا يراد به الدرهم والدنانير في العرف؛ ألا ترى أنها اختصت باسم على حدة، فلا يتناولها مطلق اسم الذهب والفضة، ولأبي يوسف أن اسم الذهب والفضة يقع على الكل؛ لأنه اسم جنس، وكونه مضروباً ومصوغاً وتبراً أسماء أنواع له، واسم الجنس يتناول الأنواع كاسم الآدمي.

والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]، فدخل تحت هذا الوعيد كأثر المضروب وغيره.

ولو حلف لا يشتري حديداً فهو على مضروب ذلك وتِبْرِهِ، سلاحاً كان أو غير سلاح، بعد أن يكون حديداً في قول أبي يوسف.

وقال محمد: إن اشترى شيئاً من الحديد، يسمى بائعه حداداً ـ يحنث، وإن كان بائعه لا يسمى حداداً ـ لا يحنث، وبائع التبر لا يسمى حداداً، فلا يتناولها مطلق اسم الحديد ولها اسم يخصها؛ فلا يدخل تحت اليمين.

ولأبي يوسف أن الحديد اسم جنس، فيتناول المعمول وغير المعمول. وقال أبو يوسف في باب الذهب والفضة: إنه إن كان له نية دين فيما بينه وبين الله سبحانه، والنية في هذا وسعة؛ لأنها تخصيص المذكور.

وقال في باب الحديد: لو قال: عنيت التبر فاشترى إناء ـ لم يحنث، ولو قال: عنيت قمقماً، فاشترى سيفاً أو إبراً أو سكاكين أو شيئاً من السلاح ـ لم يحنث ويدين في القضاء، وهذا مشكل على مذهبه؛ لأن الاسم عنده عام، فإذا نوى شيئاً منه بعينه، فقد عدل عن ظاهر العموم، فينبغي ألا يصدق في القضاء، وإن صدق فيما بينه وبين الله تعالى.

وقال محمد في الزيادات: لو حلف لا يشتري حديداً ولا نية له، فاشترى درع حديد أو سيفاً أو سكيناً، أو ساعدين أو بيضة أو إبرا أو مسال ـ لا يحنث، وإن اشترى شيئاً غير مضروب، أو إناء من آنية الحديد أو مسامير أو أقفالاً، أو كانون حديد ـ يحنث؛ قال: لأن الذي يبيع السلاح والإبر والمسال ـ لا يسمى حداداً، والذي يبيع ما وصفت لك يسمى حداداً.

وقال أبو يوسف: إن اشترى باب حديد، أو كانون حديد، أو إناء حديد مكسور، أو نصل سيف مكسور ـ حنث، فأبو يوسف اعتبر الحقيقة، وهو أن ذلك كله حديد فتناوله اليمين، ومحمد اعتبر العرف، وهو أنه لا يسمى حديداً في العرف حتى لا يسمى بائعه حداداً.
قال أبو يوسف: ولو حلف لا يشتري صفراً فاشترى طشت صفر أو كوزاً أو توراً ـ حنث، وكذلك عند محمد، أما عند أبي يوسف؛ فلاعتبار الحقيقة. وأما عند محمد؛ فلأن بائع ذلك يسمى صفاراً.

وقال محمد: لو اشترى فلوساً ـ لا يحنث؛ لأنها لا تسمى صفراً في كلام الناس، ولو حلف لا يشتري صوفاً، فاشترى شاة على ظهرها صوف ـ لم يحنث.

والأصل فيه أن من حلف لا يشتري شيئاً فاشترى غيره، ودخل المحلوف عليه في البيع تبعاً ـ لم يحنث، وإن دخل مقصوداً يحنث، والصوف هُهنا لم يدخل في العقد مقصوداً؛ لأن التسمية لم تتناول الصوف، وإنما دخل في العقد تبعاً للشاة. وكذلك لو حلف لا يشتري آجراً أو خشباً أو قصباً، فاشترى داراً ـ لم يحنث؛ لأن البناء يدخل في العقد تبعاً لدخوله في العقد بغير تسمية، فلم يكن مقصوداً بالعقد؛ وإنما يدخل فيه تبعاً.

وإن حلف لا يشتري ثمر نخل، فاشترى أرضاً فيها نخل مثمرة، وشرط المشترى الثمرة ـ يحنث؛ لأن الثمرة دخلت في العقد مقصودة لا على وجه التبع؛ ألا ترى أنه لو لم يسمها لا تدخل في البيع، وكذلك لو حلف لا يشتري بقلاً، فاشترى أرضاً فيها بقل، واشترط المشترى البقل؛ فإنه يحنث؛ لدخول البقل في البيع مقصوداً لا تبعاً.

ولو حلف لا يشتري لحماً، فاشترى شاة حية ـ لا يحنث؛ لأن العقد لم يتناول لحمها؛ لأن لحم الشاة الحية محرم لا يجوز العقد عليه، وكذلك إن حلف ألا يشتري زيتاً فاشترى زيتوناً؛ لأن العقد لم يقع على الزيت؛ ألا ترى أنه ليس في ملك البائع.

وعلى هذا قالوا فيمن حلف لا يشتري قصباً ولا خوصاً، فاشترى بوريا أو زنبيلاً من خوص ـ لم يحنث؛ لأن الاسم لم يتناول ذلك، وكذلك لو حلف لا يشتري جدياً، فاشترى شاة حاملاً بجدي، وكذلك لو حلف لا يشتري لبناً، فاشترى شاة في ضرعها لبن.

وكذلك لو حلف لا يشتري مملوكاً صغيراً، فاشترى أمة حاملاً، وكذلك لو حلف لا يشتري دقيقاً فاشترى حنطة، وقالوا: لو حلف لا يشتري شعيراً، فاشترى حنطة فيها شعير ـ لم يحنث؛ لأن الشعير ليس بمعقود عليه مقصوداً، وإنما يدخل في العقد تبعاً، بخلاف ما إذا حلف لا يأكل شعيراً، فأكل حنطة فيها شعير لأن الأكل فعل، فإذا وقع في عينين لم تُتبع إحداهما الأُخرى. فأما الشراء فهو عقد، وبعض العين مقصودة بالعقد، وبعضها غير مقصودة، وقد كان قول أبي يوسف الأول؛ أنه إذا حلف لا يشتري صوفاً، فاشترى شاة على ظهرها صوف ـ يحنث.

ولو حلف لا يشتري لبناً، فاشترى شاة في ضرعها لبن ـ لم يحنث، وقال: لأن الصوف ظاهر؛ فتناوله العقد.

وأما اللبن: فباطن، فلم يتناوله، ثم رجع فسوى بينهما لما بينا.

ولو حلف لا يشتري دهناً، فهو على دهن جرت عادة الناس أن يدهنوا به، فإن كان مما ليس في العادة أن يدهنوا به؛ مثل الزيت والبزر، ودهن الأكارع ـ لم يحنث؛ لأن الدهن عبارة عما يدهن به، والأيمان محمولة على العادة، فحملت اليمين على الأدهان الطيبة.

وإن حلف لا يدهن بدهن ولا نية له، فأدهن بزيت ـ حنث، وإن أدهن بسمن ـ لم يحنث؛ لأن الزيت لو طبخ بالطيب صار دهناً، فأجراه مجرى الإدهان من وجه، ولم يجره مجراها من وجه ـ حنث، قال في الشراء: لا يحنث، وفي الإدهان يحنث، فأما السمن؛ فإنه لا يدهن به بحال في الوجهين؛ فلم يحنث، وكذلك دهن الخروع والبزور، ولو اشترى زيتاً مطبوخاً ولا نية له حين حلف ـ يحنث؛ لأن الزيت المطبوخ بالنار والزئبق دهن يدهن به كسائر الأدهان.

ولو حلف لا يشتري بنفسجاً أو حناء، أو حلف لا يشمهما ـ فهو على الدهن والورق في البابين جميعاً، وقد ذكر في الأصل إذا حلف لا يشتري بنفسجاً؛ أنه على الدهن دون الورق، وهذا على عادة أهل الكوفة؛ لأنهم إذا أطلقوا البنفسج أرادوا به الدهن، فأما في غير عرف الكوفة فالاسم على الورق، فتحمل اليمين عليه، والكرخي حمله عليهما، وهو رواية عن أبي يوسف.

وأما الحناء والورد فهو على الورق دون الدهن، إلا أن ينوي الدهن؛ فيدين فيما بينه وبين الله تعالى، وفي القضاء؛ لأن اسم الورد والحناء إذا أطلق يراد به الورق لا الدهن.

وذكر في «الجامع الصغير» أن البنفسج على الدهن والورد على ورق الورد. وجعل في الأصل الخيري؛ مثل الورد والحناء، فحمله على الورق.

ولو حلف لا يشتري بزراً، فاشترى دهن بزر ـ حنث، وإن اشترى حباً لم يحنث، لأن إطلاق اسم البزر يقع على الدهن لا على الحب.

ولو حلف لا يبيع، أو لا يشتري، فأمر غيره ففعل، فجملة الكلام فيمن حلف على فعل، فأمر غيره ففعل؛ إن فعل المحلوف عليه لا يخلو؛ إما أن يكون له حقوق أو لا حقوق له، فإن كان له حقوق، فإما أن ترجع إلى الفاعل أو إلى الآمر، أو لا، فإن كان له حقوق ترجع إلى الفاعل؛ كالبيع والشراء، والإجارة والقسمة ـ لا يحنث؛ لأن حقوق هذه العقود، إذا كانت راجعة إلى فاعلها لا إلى الآمر بها ـ كانت العقود مضافة إلى الفاعل لا إلى الآمر، على أن الفاعل هو العاقد في الحقيقة؛ لأن العقد فعله، وإنما للآمر حكم العقد شرعاً لا لفعله.

وعند بعض مشايخنا: يقع الحكم له، ثم ينتقل إلى الآمر، فلم يوجد منه فعل المحلوف عليه؛ فلا يحنث، إلا إذا كان الحالف ممن لا يتولى العقود بنفسه؛ فيحنث بالأمر؛ لأنه إنما يمتنع عما يوجد منه عادة، وهو الأمر بذلك لا الفعل بنفسه، ولو كان الوكيل هو الحالف، قالوا: يحنث؛ لما ذكرنا أن الحقوق راجعة إليه، وأنه هو العاقد حقيقة لا الآمر، وإن كانت حقوقه راجعة إلى الآمر، أو كان مما لا حقوق له؛ كالنكاح والطلاق، والعتاق، والكتابة، والهبة والصدقة، والكسوة، والاقتضاء والقضاء والحقوق، والخصومة والشركة؛ بأن حلف لا يشارك رجلاً، فأمر غيره، فعقد عقد الشركة، والذبح والضرب والقتل، والبناء، والخياطة والنفقة، ونحوها، فإذا حلف لا يفعل شيئاً من هذه الأشياء ففعله بنفسه، أو أمر غيره ـ حنث؛ لأن ما لا حقوق له، أو ترجع حقوقه إلى الآمر لا إلى الفاعل يضاف إلى الأمر لا إلى الفاعل.

ألا ترى أن الوكيل بالنكاح لا يقول: تزوجت، وإنما يقول: زوجت فلاناً، والوكيل بالطلاق يقول: طلقت امرأة فلان، فكان فعل المأمور مضافاً إلى الآمر. واختلفت الرواية عن أبي يوسف في الصلح، روى بشر بن الوليد عنه أن من حلف لا يصالح، فوكل بالصلح ـ لم يحنث؛ لأن الصلح عقد معاوضة كالبيع، وروى ابن سماعة عنه؛ أنه يحنث؛ لأن الصلح إسقاط حق كالإبراء.

فإن قال الحالف فيما لا ترجع حقوقه إلى الفاعل، بل إلى الآمر؛ كالنكاح والطلاق والعتاق: نويت أن آلي ذلك بنفسي ـ يدين فيما بينه وبين الله تعالى، ولا يدين في القضاء؛ لأن

هذه الأفعال جعلت مضافة إلى الآمر؛ لرجوع حقوقها إليه لا الفاعل، وقد نوى خلاف ذلك الظاهر، فلا يصدق في القضاء، ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى؛ لأنه نوى المحتمل، وإن كان خلاف الظاهر.

ولو قال: فيما لا حقوق له من الضرب والذبح: عنيت أن ألي ذلك بنفسي ـ يصدق فيما بينه وبين الله تعالى، وفي القضاء أيضاً؛ لأن الضرب والذبح من الأفعال الحقيقية، وأنه بحقيقته وجد من المباشر، وليس بتصرف حكمي فيه؛ لتغيير وقوعه حكماً لغير المباشر، فكانت العبرة فيه للمباشرة، فإذا نوى به أن يلي بنفسه، فقد نوى الحقيقية؛ فيصدق قضاء وديانة.

ولو حلف لا يبيع من فلان شيئاً، فأوجب البيع ـ لا يحنث ما لم يقبل المشترى، ولو حلف لا يهب لفلان شيئاً، أو لا يتصدق عليه، أو لا يعيره، أو لا ينحل له، أو لا يعطيه، ثم وهب له أو تصدق عليه أو أعاره، أو نحله أو أعطاه، فلم يقبل المحلوف عليه ـ يحنث عند أصحابنا الثلاثة، وعند زفر: لا يحنث، ونذكر المسألة والفرق بين الهبة وأخواتها وبين البيع في كتاب الهبة إن شاء الله تعالى.

وأما القرض: فقد روي عن محمد؛ أنه لا يحنث ما لم يقبل، وعن أبي يوسف روايتان، في رواية مثل قول محمد، وفي رواية: يحنث من غير قبول.

وجه هذه الرواية أن القرض لا تقف صحته على تسمية عوض فأشبه الهبة، وجه الرواية الأُخرى: أن القرض يشبه البيع؛ لأنه تمليك بعوض.

وقد قال أبو يوسف على هذه الرواية: لو حلف لا يستقرض من فلان شيئاً، فاستقرضه فلم يقرضه: إنه حانث، فرق بين القرض وبين الاستقراض؛ لأن الاستقراض ليس بقرض، بل هو طلب القرض؛ كالسوم في باب البيع.

ولو حلف لا يبيع، فباع بيعاً فاسداً، وقبل المشترى وقبض ـ يحنث؛ لأن اسم البيع يتناول الصحيح والفاسد، وهو مبادلة شيء مرغوب بشيء مرغوب؛ ولأن المقصود من البيع هو الوصول إلى العوض، وهذا يحصل بالبيع الفاسد إذا اتصل به القبض؛ لأنه يفيد الملك بعد القبض، ولو باع بالميتة والدم ـ لا يحنث؛ لأنه ليس ببيع؛ لانعدام معناه، وهو ما ذكرنا، ولانعدام حصول المقصود منه وهو الملك؛ لأنه لا يقبل الملك، ولو باع بيعاً فيه خيار للبائع أو للمشتري ـ لم يحنث في قول أبي يوسف، وحنث في قول محمد.

وجه قول محمد أن اسم البيع كما يقع على البيع الثابت يقع على البيع الذي فيه خيار، فإن كل واحد منهما يسمى بيعاً في العرف، إلا أن الملك فيه يقف على أمر زائد وهو الإجازة، أو على سقوط الخيار؛ فأشبه البيع الفاسد.

ولأبي يوسف أن شرط الخيار يمنع انعقاد البيع في حق الحكم، فأشبه الإيجاب بدون القبول، قال محمد: سمعت أبا يوسف قال فيمن قال: إن اشتريت هذا العبد فهو حر، فاشتراه على أن البائع بالخيار ثلاثة أيام، فمضت المدة الثلاث، ووجب البيع. يعتق، وأنه على أصله صحيح؛ لأن اسم البيع عنده لا يتناول البيع المشروط فيه الخيار، فلا يصير مشترياً بنفس القبول، بل عند سقوط الخيار، والعبد في ملكه عند ذلك يعتق.

وذكر القاضي في شرحه «مختصر الطحاوي» في البيع بشرط خيار البائع أو المشترى؛ أنه يحنث، ولم يذكر الخلاف، وأصل فيه أصلاً، وهو أن كل بيع يوجب الملك أو تلحقه الإجازة يحنث به، وما لا فلا، هذا إذا حلف على البيع والشراء بطلاف امرأته، أو عتاق عبده؛ بأن قال لامرأته: أنت طالق أو عبده حر، فأما إذا حلف على ذلك بعتق العبد المشتري أو المبيع، فإن كان الحلف على الشراء؛ بأن قال: إن اشتريت هذا العبد فهو حر، فاشتراه ـ ينظر إن اشتراه شراء جائزاً باتاً عتق بلا شك، وكذلك لو كان المشتري فيه بالخيار، أما على قولهما فلا يشكل؛ لأن خيار المشتري لا يمنع وقوع الملك له.

وأما على قول أبي حنيفة؛ فلأن المعلق بالشرط يصير كالمتكلم به عند الشرط، فيصير كأنه أعتقه بعدما اشتراه بشرط الخيار، ولو أعتقه بعتق؛ لأن إقدامه على الإعتاق يكون فسخاً للخيار، ولو اشتراه على أن البائع فيه بالخيار لا يعتق؛ لأنه لم يملكه؛ لأن خيار البائع يمنع زوال المبيع عن ملكه بلا خلاف، وسواء أجاز البائع البيع أو لم يجز؛ لأنه ملكه بالإجازة لا بالعقد.

وذكر الطحاوي أنه إذا أجاز البائع البيع يعتق؛ لأن الملك يثبت عند الإجازة مستنداً إلى وقت العقد؛ بدليل أن الزيادة الحادثة بعد العتق قبل الإجازة تدخل في العقد؛ هذا كله إن اشتراه شراء صحيحاً، فإن اشتراه شراء فاسداً، فإن كان في يد البائع لا يعتق؛ لأنه على ملك البائع بعد، وإن كان في يد المشتري، وكان حاضراً عنده وقت العقد؛ لأنه صار قابضاً له عقيب العقد فملكه، وإن كان غائباً في بيته أو نحوه، فإن كان مضموناً بنفسه كالمغصوب ـ يعتق؛ لأنه ملكه بنفس الشراء، وإن كان أمانة أو كان مضموناً بغيره كالرهن لا يعتق؛ لأنه لا يصير قابضاً عقيب العقد. هذا إذا كان الحلف على الشراء، فإن كان على البيع فقال: إن بعتك فأنت حر، فباعه بيعاً جائزاً، أو كان المشتري بالخيار ـ لا يعتق؛ لأنه زال ملكه عنه بنفس العقد، والعقد لا يصح بدون الملك.

وإن كان الخيار للبائع يعتق؛ لأنه كان في ملكه، وقد وجد شرطه فيعتق، ولو باعه بيعاً فاسداً، فإن كان في يد البائع، أو في يد المشتري غائباً عنه بأمانة أو برهن ـ يعتق؛ لأنه لم يزل ملكه عنه، وإن كان في يد المشتري حاضراً أو غائباً، مضموناً بنفسه ـ لا يعتق؛ لأنه بالعقد زال ملكه عنه.

ولو حلف لا يتزوج هذه المرأة فهو على الصحيح دون الفاسد، حتى لو تزوجها نكاحاً فاسداً - لا يحنث؛ لأن المقصود من النكاح الحل، ولا يثبت بالفاسد؛ لأنه لا يثبت بسببه وهو الملك، بخلاف البيع، فإن المقصود منه الملك، وأنه يحصل بالفاسد، وكذلك لو حلف لا يصلي ولا يصوم، فهو على الصحيح، حتى لو صلى بغير طهارة أو صام بغير نية - لا يحنث؛ لأن المقصود منه التقرب إلى الله - سبحانه وتعالى، ولا يحصل ذلك بالفاسد.

ولو كان ذلك كله في الماضي؛ بأن قال: إن كنت صليت أو صمت أو تزوجت - فهو على الصحيح والفاسد؛ لأن الماضي لا يقصد به الحل والتقرب، وإنما يقصد به الإخبار عن المسمى بذلك، والاسم يطلق على الصحيح والفاسد، فإن عنى به الصحيح - دين في القضاء؛ لأنه النكاح المعنوي، ولو حلف لا يصلي، فكبر ودخل في الصلاة - لم يحنث حتى يركع، ويسجد سجدة استحساناً، والقياس أن يحنث بنفس الشروع، لأنه كما شرع فيه يقع عليه اسم المصلي فيحنث؛ كما لو حلف لا يصوم فنوى الصوم وشرع فيه.

وجه الاستحسان وهو الفرق بين الصلاة وبين الصوم؛ أن الحالف جعل شرط جعل فعل الصلاة، والصلاة في عرف الشرع اسم لعبادة متركبة من أفعال مختلفة من القيام والقراءة، والركوع والسجود، والمتركب من أجزاء مختلفة لا يقع اسم كله على بعضه؛ كالسَّكَنْجَبِين، ونحو ذلك، فما لم توجد هذه الأفعال لا يوجد فعل الصلاة، بخلاف الصوم، لأن بصوم ساعة يحصل فعل صوم كامل؛ لأنه اسم لعبادة مركبة من أجزاء متفقة وهي الإمساكات، وما هذا حاله قاسم كله ينطلق على بعضه حقيقة؛ كاسم الماء أنه كما ينطلق على ماء البحر - ينطلق على قطرة منه، وقطرة من خل من جملة دن من خل؛ أنه يسمى خلاً حقيقة، فإذا صام ساعة فقد وجد منه فعل الصوم الذي منع نفسه منه؛ فيحنث، وبخلاف ما لو حلف لا يصلي صلاة؛ أنه لا يحنث حتى يصلي ركعتين؛ لأنه لما ذكر الصلاة فقد جعل شرط الحنث ما هو صلاة شرعاً، وأقل ما اعتبره الشرع من الصلاة ركعتان بخلاف الفصل الأول؛ لأن ثمة شرط الحنث هناك فعل الصلاة، وفعل الصلاة يوجد بوجود هذه الأفعال. وما يوجد بعد ذلك إلى تمام ما يصير عبادة معهودة معتبرة شرعاً تكرار لهذه الأفعال، فلا تقف تسمية فعل الصلاة على وجوده، وقد وجد ذلك كله في آية واحدة من كتاب الله - عز وجل - وهو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: ١٠٢]، وأراد به الركعتين جميعاً؛ لأنه ورد في صلاة السفر.

ثم قال: ﴿وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ﴾ [النساء:١٠٢]، وأراد به ركعة واحدة؛ لأن الطائفة الثانية لا يصلون إلا ركعة واحدة.

ولو حلف لا يصوم يوماً - لا يحنث حتى يصوم يوماً تاماً؛ لأنه جعل شرط الحنث صوماً مقدراً باليوم؛ لأنه جعل كل اليوم ظرفاً له، ولا يكون كل اليوم ظرفاً له إلا باستيعاب الصوم جميع اليوم.

وكذا لو حلف لا يصوم صوماً؛ لأنه ذكر المصدر وهو الصوم، والصوم اسم لعبادة مقدرة باليوم شرعاً، فيصرف إلى المعهود المعتبر في الشرع، بخلاف ما إذا حلف لا يصوم؛ لأنه جعل فعل الصوم شرطاً، ويصوم ساعة واحدة وجد فعل الصوم.

ولو حلف لا يصلي الظهر لا يحنث حتى يتشهد بعد الأربع؛ لأن الظهر أربع ركعات، فما لم توجد الأربع لا توجد الظهر؛ فلا يحنث. ولو قال: عبده حر إن أدرك الظهر مع الإمام، فأدركه في التشهد ودخل معه ـ حنث؛ لأن إدراك الشيء لحوق آخره، يقال أدرك فلان زمن النبي ﷺ ويراد به لحوق آخره.

وَرُوِيَ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: **«مَنْ أَدْرَكَ الإِمَامَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي التَّشَهُّدِ ـ فَقَدْ أَدْرَكَ الْجُمُعَةَ»**[١]، ورُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ أَنَّهُ انْتَهَىٰ يَوْماً إِلَىٰ الإِمَامِ فَأَدْرَكَهُ فِي التَّشَهُّدِ، فَقَالَ: اللهُ أَكْبَرُ أَدْرَكْنَا مَعَهُ الصَّلَاةَ.

ولو حلف لا يصلي الجمعة مع الإمام، فأدرك معه ركعة، فصلاها معه، ثم سلم الإمام وأتم هو الثانية ـ لا يحنث؛ لأنه لم يصل الجمعة مع الإمام؛ إذ هي اسم للكل، وهو ما صلى الكل مع الإمام. ولو افتتح الصلاة مع الإمام ثم نام؛ أو أحدث فذهب وتوضأ، فجاء وقد سلم الإمام فاتبعه في الصلاة ـ حنث، وإن لم يوجد أداء الصلاة مقارناً للإمام؛ لأن كلمة مع هٰهنا لا يراد بها حقيقة القرآن، بل كونه تابعاً له مقتدياً به.

ألا ترى أن أفعاله وانتقاله من ركن إلى ركن لو حصل على التعاقب دون المقارنة عرف مصلياً معه؛ كذا هٰهنا، وقد وجد لبقائه مقتدياً به تابعاً له، ولو نوى حقيقة المقارنة صدق فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضاء، لأنه نوى حقيقة كلامه. ولو حلف لا يحج حجة، أو قال: لا أحج، ولم يقل: حجة ـ لم يحنث، حتى يطوف أكثر طواف الزيارة؛ لأن الحجة اسم لعبادة ركبت من أجناس أفعال، كالصلاة من الوقوف بعرفة، وطواف الزيارة. فما لم يوجد كل الطواف أو أكثره لا يوجد الحج، فإن جامع فيها لا يحنث؛ لأن الحج عبادة، فيقع اليمين على الصحيح منه كالصلاة، ولو حلف لا يعتمر فأحرم وطاف أربعة أشواط ـ حنث؛ لأن ركن العمرة هو الطواف وقد وجد؛ لأن للأكثر حكم الكل.

قال ابن سماعة: سمعت أبا يوسف قال في رجل: قال: إن تزوجت امرأة بعد امرأة فهي طالق، فتزوج واحدة، ثم ثنتين في عقدة؛ فإنه يقع الطلاق على إحدى الأخيرتين؛ لأنه قد تزوج امرأة بعد امرأة، وإن كان معها غيرها فوقع الطلاق على إحداهما، فكان له التعيين.

(١) تقدم في كتاب الجمعة.

ولو تزوج امرأتين في عقدة، ثم تزوج امرأة بعدهما ـ طلقت الأخيرة؛ لأنه قد تزوج بها بعد امرأة، والأوليان كل واحدة منهما لا توصف بأنها بعد الأُخرى، فكانت الأُخرى هي المستحقة للشرط.

ولو قال: إن تزوجت امرأة فهي طالق، فتزوج صبية ـ طلقت؛ لأن غرضه بهذه اليمين هو الامتناع من النكاح، فيتناول البالغة والصبية، فصار قوله: امرأة، كقوله: أنثى.

قال ابن سماعة عنه: إن قال: إن تزوجت امرأتين في عقدة ـ فهما طالقتان، فتزوج ثلاثاً في عقدة؛ فإنه تطلق امرأتان من نسائه، فوقع على ثنتين من الثلاث؛ لأنه قد تزوج باثنتين، وإن كان معهما ثالثة، وليس إحداهن بالطلاق بأولى من الأُخرى؛ فيرجع إلى تعيينه.

قال ابن سماعة عن أبي يوسف في «نوادره» في رجل قال: والله لا أزوج ابنتي الصغيرة، فتزوجها رجل بغير أمره، فأجاز ـ قال: هو حانث؛ لأن حقوق العقد لا تتعلق بالعاقد، فتتعلق بالمجيز.

ولو حلف لا يزوج ابناً له كبيراً، فأمر رجلاً فزوجه، ثم بلغ الابن، فأجاز، أو زوجه رجل، وأجاز الأب ورضي الابن ـ لم يحنث؛ لأن حقوق العقد لما لم تتعلق بالعاقد تعلقت بالمجيز؛ فنسب العقد إليه.

وقال هشام عن محمد في «نوادره» في رجل حلف بطلاق امرأته ثلاثاً، لا يزوج بنتاً له صغيرة، فزوجها رجل من أهله أو غريب، والأب حاضر ذلك المجلس حين زوجت، إلا أنه ساكت حتى قال الذي زوج للذي خطب: قد زوجتكها، وقال الآخر: قد قبلت، والأب ساكت، ثم قال بعدما وقعت عقدة النكاح وهو في ذلك المجلس: قد أجزت النكاح، فزعم محمد؛ أنه لا يحنث؛ لأن الذي زوج غيره وإنما أجازه هو، وكذلك إذا حلف على أمته؛ لأنه حلف على التزويج، والإجازة تسمى نكاحاً وتزويجاً، فقد فعل ما لم يتناوله الاسم؛ فلا يحنث.

وقال ابن سماعة عن محمد في «نوادره» في رجل تزوج امرأة بغير أمرها زوجه وليها، ثم حلف المتزوج ألا يتزوجها أبداً، ثم بلغها فرضيت بالنكاح، أو كان رجل زوجها منه وهو لا يعلم، ثم حلف بعد ذلك؛ أنه لا يتزوجها، ثم بلغه النكاح، فأجاز ـ لم يحنث في واحد من الوجهين؛ لأنه لم يتزوج بعد يمينه، إنما أجاز نكاحاً قبل يمينه، أو أجازته المرأة.

قال ابن سماعة عن محمد: لو قال: لا أتزوج فلانة بالكوفة، فزوجها أبوها إياه بالكوفة، ثم أجازت ببغداد كان حانثاً، وإنما أجاز الساعة بإجازتها النكاح الذي كان بالكوفة، وكذلك قال في «الجامع»؛ لما ذكرنا أن الإجازة ليست بنكاح؛ لأن النكاح هو الإيجاب والقبول، فعند انضمام الإجازة إليهما كان النكاح حاصلاً بالكوفة، فوجد شرط الحنث؛ فيحنث.

وقال ابن سماعة عن محمد في رجل قال: إن تزوجت فلانة فهي طالق، فصار معتوهاً، فزوجه إياها أبوه قال: هو حانث؛ لأن حقوق العقد في النكاح ترجع إلى المعقود له؛ فكان هو المتزوج فحنث.

قال المعلى: سألت محمداً عن امرأة حلفت لا تزوج نفسها من فلان، فزوجها منه رجل بأمرها ـ فهي حانثة، وكذلك لو زوجها رجل فرضيت، وكذلك لو كانت بكراً فزوجها أبوها فسكتت؛ لأن العقد لما جاز برضاها وحقوقه تتعلق بها، فصار كأنها عقدت بنفسها، وهذه الرواية تخالف ما ذكرنا من رواية هشام، وكذلك لو حلف لا يأذن لعبده في التجارة، فرآه يشتري ويبيع؛ أنه إن سكت كان حانثاً في يمينه؛ لأن السكوت إذن منه، فكأنه إذن منه له بالنطق.

وروى بشر بن الوليد، وعلي بن الجعد عن أبي يوسف؛ أنه لا يحنث؛ لأن السكوت ليس بإذن، وإنما هو إسقاط حقه عن المنع من تصرف العبد، ثم العبد يتصرف بمالكية نفسه بعد زوال الحجر، فإن حلف لا يسلم لفلان شفعة، فبلغه أنه اشترى داراً هو شفيعها، فسكت ـ لا يحنث؛ لأن الساكت ليس بمسلم، وإنما هو مسقط حقه بالإعراض عن الطلب.

قال عمرو عن محمد في رجل حلف لا يزوج عبده، فتزوج العبد بنفسه، ثم أجاز المولى ـ يحنث.

ولو حلف الأب لا يزوج ابنته، فزوجها عمها وأجاز الأب ـ لم يحنث؛ لأن غرض للولي باليمين ألا تتعلق برقبة عبده حقوق النكاح، وقد علق بالإجازة، وغرض الأب ألا يفعل ما يسمى نكاحاً والإجازة ليست بنكاح.

وقال علي وبشر عن أبي يوسف: لو حلف لا يؤخر عن فلان حقه شهراً، وسكت عن تقاضيه حتى مضى الشهر ـ لم يحنث، وهذا قول أبي حنيفة؛ لأن التأخير هو التأجيل، وترك التقاضي ليس بتأجيل. قال: ولو أن امرأة حلفت لا تأذن في تزويجها وهي بكر، فزوجها أبوها، فسكتت؛ فإنها لا تحنث، والنكاح لها لازم؛ لأن السكوت ليس بإذن حقيقة، وإنما أقيم مقام الإذن بالسنة.

وروى بشر عن أبي يوسف إذا حلف لا يبيع ثوبه إلا بعشرة دراهم، فباعه بخمسة ودينار ـ حنث؛ لأنه منع نفسه عن كل بيع واستثنى بيعه بصفة، وهو أن يكون بعشرة ولم يوجد، فبقي تحت المستثنى منه، فإن باعه بعشرة دنانير ـ لم يحنث؛ لأنه باعه بعشرة وبغيرها، والعشرة مستثنى.

وروى هشام عن أبي يوسف في رجل قال: والله لا أبيعك هذا الثوب بعشرة حتى تزيدني، فباعه بتسعة ـ لا يحنث في القياس، وفي الاستحسان: يحنث، وبالقياس آخذ.

وجه القياس أن شرط حنثه البيع بعشرة، وما باع بعشرة بل بتسعة.

وجه الاستحسان أن المراد من مثل هذا الكلام في العرف ألا يبيعه إلا بالأكثر من عشرة، وقد باعه لا بأكثر من عشرة فيحنث.

وقال المعلى عن محمد: إذا حلف لا يبيع هذا الثوب بعشرة إلا بزيادة، قال: إن باعه بأقل من عشرة أو بعشرة؛ فإنه حانث، وهذا بمنزلة قوله: لا أبيعه إلا بزيادة على عشرة؛ لأنه منع نفسه من كل بيع، واستثنى بيعاً واحداً، وهو الذي يزيد ثمنه على عشرة أن معنى قوله: لا أبيع هذا الثوب بعشرة إلا بزيادة أي لا أبيعه إلا بزيادة على الشعرة ليصح الاستثناء وما باعه بزيادة على عشرة فيحنث.

ولو قال: حتى ازداد فباعه بعشرة ـ حنث، وإن باعه بأقل أو أكثر ـ لم يحنث، لأنه حلف على بيع بصفة، وهو أن يكون بعشرة، فإذا باع بتسعة لم يوجد البيع المحلوف عليه، ولو قال: عبده حر إن اشتراه باثني عشر، فاشتراه بثلاثة عشر ديناراً ـ حنث؛ لأنه اشتراه بما حلف عليه، وإن كان معه زيادة.

ولو قال: أول عبد اشتريه فهو حر، أو آخر عبد أو أوسط عبد ـ فالأول اسم لفرد سابق، والآخر من المحدثات اسم لفرد لاحق، والأوسط اسم لفرد اكتنفته حاشيتان متساويتان، إذا عرف هذا فنقول: إذا قال: أول عبد اشتريه فهو حر، فاشترى عبداً واحداً بعد يمينه ـ عتق؛ لأنه أول عبد اشتراه؛ لكونه فرداً لم يتقدمه غيره في الشراء، فإن اشترى عبداً ونصف عبد ـ عتق العبد الكامل لا غير؛ لأن نصف العبد لا يسمى عبداً، فصار كما لو اشترى عبداً وثوباً، بخلاف ما إذا قال: أول كر اشتريه صدقة، فاشترى كراً ونصفاً ـ لم يتصدق بشيء؛ لأن الكر ليس بأول؛ بدليل أنا لو عزلنا كراً، فالنصف الباقي مع نصف المعزول يسمى كراً، فلم يكن هذا أول كر اشتراه، فإن كان أول ما اشترى عبدين ـ لم يعتق واحد منهما، ولا يعتق ما اشترى بعدهما أيضاً؛ لانعدام معنى الانفراد فيهما، ولانعدام معنى السبق فيما بعدهما.

ولو قال: آخر عبد اشتريه فهو حر، فهذا على: أن يشتري عبداً واحداً بعد غيره، أو يموت المولى؛ لأن عنده يعلم أنه آخر؛ لجواز أن يشتري غيره ما دام حياً.

واختلف في وقت عتقه، فعلى قول أبي حنيفة يعتق يوم اشتراه حتى يعتق من جميع المال، وعلى قولهما يعتق في آخر جزء من أجزاء حياته، ويعتق من الثلث، وسنذكر هذه المسائل في كتاب العتاق.

ولو قال: أوسط عبد اشتريه فهو حر، فكل فرد له حاشيتان متساويتان فيما قبله وفيما بعده فهو أوسط، ولا يكون الأول ولا الآخر وسطاً أبداً، ولا يكون الوسط إلا في وتر، ولا

يكون في شفع، فإذا اشترى عبداً ثم عبداً ثم عبداً ـ فالثاني هو الأوسط، فإن اشترى رابعاً خرج الثاني من أن يكون أوسط، فإن اشترى خامساً صار الثالث هو الأوسط، فإن اشترى سادساً خرج من أن يكون أوسط، وعلى هذا كلما صار العدد شفعاً فلا وسط له، وكل من حصل في النصف الأول خرج من أن يكون وسطاً.

فَصْلٌ في الحلف على أمور متفرقة

وأما الحلف على أمور متفرقة إذا قال: إن كانت هذه الجملة حنطة فامرأته طالق ثلاثاً، فإذا هي حنطة وتمر ـ لم يحنث؛ لأنه جعل شرط حنثه كون الجملة حنطة، والجملة ليست بحنطة فلم يوجد الشرط.

ولو قال: إن كانت هذه الجملة إلا حنطة فامرأته طالق ثلاثاً، فكانت تمراً وحنطة ـ يحنث في قول أبي يوسف، ولا يحنث عند محمد، وإن كانت الجملة كلها حنطة لا يحنث بلا خلاف، وأبو يوسف يقول: إن معنى هذا الكلام إن كان في هذه الجملة غير حنطة فامرأته كذا، وقد تبين أن في تلك الجملة غير حنطة، فوجد شرط الحنث؛ فيحنث، ومحمد يقول: إن المستثنى لا يعتبر وجوده؛ لأنه ليس بداخل تحت اليمين؛ إنما الداخل تحتها المستثنى منه، فيعتبر وجوده لا وجود المستثنى، وإذا لم يعتبر وجوده لا يعلم المستثنى منه أنه وجد أم لا، فلا يحنث، ونظير هذا ما قال في الجامع: إن كان لي إلا عشرة دراهم فامرأته طالق، فكان له أقل من عشرة دراهم ـ لم يحنث؛ لأن العشرة مستثناة فلا يعتبر وجودها.

وروي عن أبي يوسف رواية أُخرى: أنه إن كان الحالف بطلاق أو عتاق أو حج أو عمرة، أو قال: لله علي كذا ـ يحنث. وإن كان بالله تعالى لم يلزمه الكذب فيها ولا كفارة عليه؛ لأن هذا حلف علي أمر موجود، فإن كان بطلاق أو عتاق أو نذر ـ لزمه، وإن كان بالله لم تنعقد يمينه، وكذلك لو قال: إن كانت الجملة سوى الحنطة، أو غير الحنطة ـ فهو مثل قوله: إلا حنطة؛ لأن (غير) و«سوى» من ألفاظ الاستثناء[1].

وروى بشر عن أبي يوسف فيمن قال: والله ما دخلت هذه الدار، ثم قال: عبده حر إن

---

(١) قال صاحب الجِزولية: (أدواته من الحروف إلا، ومن الاسماء غير وسِوى وسُوى وسَواء. ومن الأفعال ليس ولا يكون وعداً وخلاً المقرونتان بـ«ما». ومن المترددة بين الأفعال والحروف عداً وخلاً العاريتان من «ما». ومما اتفق على أنه يكون حرفاً واختلف في أنه هل يكون فعلاً حاشاً ومن مجموع الحرف والاسم لا سيما).
فهذه ستة أقسام فيها ثلاث عشرة أداة.
ينظر الاستثناء ص (١٠٣).

لم يكن دخلها ـ فإن عبده لا يعتق ولا كفارة عليه في اليمين بالله تعالى، وهو قول محمد، ثم رجع أبو يوسف، أما عدم وجوب الكفارة في اليمين بالله تعالى؛ فلأنه إن كان صادقاً في قوله: والله ما دخلت هذه الدار ـ فلا كفارة عليه، وإن كان كاذباً وهو عالم ـ فلا كفارة عليه أيضاً؛ لأنها يمين غموس، وإن كان جاهلاً فهو يمين اللغو فلا كفارة فيها، وأما عدم عتق عبده؛ فلأن الحنث في اليمين الأولى ليس مما يحكم به الحاكم حتى يصير الحكم به إكذاباً للثانية؛ لأنها يمين بالله تعالى، وأنها لا تدخل تحت حكم الحاكم، فلم يصر مكذباً في اليمين الثانية باليمين الأولى في الحكم، فلا يعتق العبد، فإن كانت اليمين الأولى بعتق أو طلاق ـ حنث في اليمينين جميعاً في قول محمد، وهو قول أبي يوسف الأول، ثم رجع فقال: إذا قال بعدما حلف بالأولى: أوهمت أو نسيت، أو حلف بطلاق آخر أو عتاق؛ أنه دخلها ـ لزمه الأول، ولم يلزمه الآخر.

وجه قوله الأول أنه أكذب نفسه في كل واحدة من اليمينين بالأُخرى، واعترف بوقوع ما حلف عليه؛ فيحنث.

وجه قوله الآخر: أنه أكذب نفسه في اليمين الأولى بالآخرة، ولم يكذب نفسه في اليمين الثانية بعدما عقدها، وإلا كذاب قبل عقدها لا يتعلق به حكم؛ فلم يحنث فيها، فإن رجع فحلف ثالثاً ـ لم يعتق الثالث وعتق الثاني؛ لأنه أكذب نفسه في اليمين بعدما حلف عليه، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

وإذا تزوج الرجل أمة فقال لها: إذا مات مولاك فأنت طالق اثنتين، فمات المولى وهو وارثه لا وارث له غيره ـ طلقت اثنتين، وحرمت عليه عند أبي يوسف، وقال محمد: لا تطلق ولا تحرم عليه.

ولو قال الزوج: إذا مات مولاك فأنت حرة، فمات وهو وارثه ـ لم تعتق في قولهما، وتعتق عند زفر، والكلام في هذه المسائل يرجع إلى معرفة أوان ثبوت الملك للوارث، فزفر يقول: وقت ثبوت الملك للوارث عقيب موت المورث بلا فصل، فكما مات ثبت الملك للوارث، فقد أضاف العتق إلى حال الملك؛ فتصح إضافته إليه، ولم تصح إضافة الطلاق؛ لأن حال الملك حال زوال النكاح، فلم تصحّ كما إذا قال لها: إذا ملكتك فأنت طالق، وأبو يوسف يقول: إن الملك للوارث يثبت له عقيب زوال ملك المورث، فيزول ملك الميت عقيب الموت أولاً، ثم يثبت للوارث والطلاق والعتاق مضافان إلى ما بعد الموت بلا فَصْل، فإذا لم يكن ذلك زمان ثبوت الملك للوارث ـ لم تصح إِضَافَةُ العتق إليه؛ إذ العتق لاَ يصح إلا في الملك أو مضافاً إلى الملك؛ وصحة إضافة الطلاق لانعدام الإضافة إلى حالة زَوَالِ النكاح؛ فصحت الإضافة، ووقع الطَّلاَقُ؛ وحرمت عليه، ومحمد يقول: القياس ما قال زفر؛ أن الملك

للوارث له، يثبت عَقِيبَ المَوْتِ بِلا فَصْلٍ، فقد أضاف الطلاق إلى زمان بطلان النكاح؛ فلم يصح، وكان ينبغي أن تصح إضافة العتق إليه إلا أني استحسنت ألاَّ تصح، لأن الإعتاق إزالة الملكِ، والإزالة تستدعي تقدم الثبوت، والعتق مع الملك لا يجتمعان في محلٍّ واحدٍ في زمان واحدٍ.

ولو قال: إذا مات مولاك فملكتك فأنت حرة، فمات المولى والزوج وارثه ـ عتقت؛ لأنه أضاف العتق إلى الملك، ولو قال: إذا مات مولاك فملكتك، فأنت طالقٌ لم يقع الطلاق في قولهم، لأنه إذا ملكها فقد زَالَ النِّكَاحُ، فلا يتصور الطلاق، ولو قال رجل لأمته: إذا مات فلان فأنت حرة، ثم باعها من فلان، ثم تزوجها، ثم قال لها: إذا مات مَوْلاَكِ فأنت طالق ثنتين، ثم مات المولى وهو وارثه ـ قال أبو يوسف: يقع الطَّلاَقُ، ولا يقع العتاق، وقال محمد: لا يقعان جميعاً، وقال زفر: يقع العتاق، ولا يقع الطلاق. أما وقوع الطلاق على قول أبي يوسف، وعدم الوقوع على مذهب محمد، وعدم ثبوت العتق على قولهما ـ فلما ذكرنا، وزفر يقول: وجد عقد اليمين في ملكه، والشرط في ملكه، فما بين ذلك لا يعتبر؛ كمن قال لأمته: إن دخلت الدَّار فأنت حرة، ثم باعها واشتراها، فدخلت الدار. والله ـ عز وجل ـ أعلم.

كِتَابُ الطَّلَاقِ[1]

قال الشيخ ـ رحمه الله: الكلام في هذا الكتاب في الأصل يقع في خمسة مواضع: في بيان صفة الطلاق، وفي بيان قدره، وفي بيان ركنه؛ وفي بيان شرائط الركن، وفي بيان حكمه.

---

(١) الطلاق اسم مصدر لطلّق بالتشديد، ومصدر التطليق ومصدر لطلَق بالتخفيف. يقال: طلقت المرأة طلاقاً فهي طالق. وكثيراً ما تفرق العرب بين اللفظية عند اختلاف المعنيين تقول: أطلقت إبلي وأسيري وطلقت امرأتي. فاستعملوا في النكاح التفصيل. ولهذا لو قال لزوجة: أنت مطلقة بالتشديد ـ كان صريحاً، وبالتخفيف كان كناية وله معان كثيرة ومنها: الفراق والترك. يقال: طلقت القوم تركتهم ومنه قول الشاعر:

«غطارفة يرون المجد غُنما   إذا ما طلق البرم العيالا»

تركهم كما يترك الرجل المرأة. ـ ومنها التخلية والإرسال. مأخوذ من قولهم: طالق إذا خليت مهملة بغير راع. وفي حديث ابن عمر: «والرجل الذي قال لزوجته أنت طالق» وطلقت الأسير، أي: خليته. وأنشد سيبويه:

«طليق الله لم يمن عليه   أبو داود وابن أبي كبير»

وفي حنين: «خرج ومع الطلقاء» هم الذين خلى عنهم يوم فتح مكة، وأطلقهم وفرقهم. وأحدهم طليق وهو الأسير إذا أطلق سبيله. ـ ومنها: حل القيد كحل قيد الفرس أو معنوياً كالعصمة؛ فإنها تحل بالطلاق. ومن هذا. حبس: السجن طلقا، أي بغير قيد: ويقال للإنسان إذا عتق: طليق، أي صار حراً. وقال الجوهري: «بعير طلق، وناقة طلق، أي غير مقيت، وأطلقت الناقة من العقال فطلقت».

اصطلاحاً:

عرفه الحنفيةُ بأنه: إزالة النِّكاحِ الذي هو قَيْدُ معني.

عرفه الشّافعية بأنه: حَلّ عقد النكاح بلفظ الطَّلاَقِ ونحوه، أو هو: تصرُّف مملوك للزوج يُحْدِثه بلا سبب، فيقطع النكاح.

عرفه المالكيةُ بأنه: إزالة القَيْدِ، وإرسال العِصْمَةِ؛ لأن الزوجة تزول عن الزوج.

وعرفه الحنابلةُ بأنه: حلّ قَيْدِ النكاح أو بعضه.

انظر: الاختيار لتعليل المختار ص ٦٢، التبيين ٢/ ١٨٨، الدرر ١/ ٣٥٨، البدائع ٤/ ١٧٦٥، مغني المحتاج ٣/ ٢٧٩، الخرشي على مختصر سيدي خليل ٣/ ١١، الكافي ٢/ ٥٧١ كشاف القناع ٥/ ٢٣٢، والمغني ٧/ ٣٦٣.

والأصل في مشروعية الطلاق. الكتاب. والسنة. وإجماع الأمة.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿يأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ وهذا الخطاب وإن كان خاصاً بالنبي ـ ﷺ ـ فهو عام الحكم فيه وفي جميع أمته. فهو من الخاص الذي أريد به العموم. روى قتادة عن أنس قال: «طلق رسول الله ﷺ حفصة فأتت أهلها، فأنزل الله تعالى. ﴿يأيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن﴾. فقيل له: راجعها؛ فإنها صوامة قوامة، وهي من زوجاتك في الجنة». =

....

= وقال تعالى: ﴿الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان﴾. ـ وفي قوله: الطلاق مرتان تأويلان: أحدهما أنه بيان لعدد الطلاق وتقديره بالثلاث، وأنه يملك الرجعة في الاثنين، ولا يملكها في الثالثة. وهو قول عرق وقتادة.

والتأويل الثاني: أنه بيان لسنة الطلاق أن يوقع في كل قرء واحدة. وهو قول ابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، وأبي حنيفة: ـ وفي قوله «فإحسان بمعروف أو تسريح بإحسان» تأويلان.

أحدهما: أن الإمساك بالمعروف الرجعة بعد الثانية والتسريح بالإحسان الطلقة الثالثة. جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: «الطلاق مرتان فأين الثالثة» فقال له: «إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان» وهو قول عطاء، ومجاهد.

التأويل الثاني: أن الإحسان بالمعروف الرجعة بعد الثانية والتسريح بإحسان. هو الإمساك عن رجعتها حتى تنقضي عدتها وهو قول السدي والضحاك. وقال تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له من بعدُ حتى تنكح زوجاً غيره﴾، وقال تعالى: ﴿لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

وأما السنة: فروي عن ابن عمر قال قال رسول الله: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق» وروي عن النبي ﷺ: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد؛ النكاح، والطلاق، والعتاق» وروي عن النبي ﷺ: «أنه طلق حفصة واحدة ثم راجعها» إلى غير ذلك من الأحاديث الثابتة بصحيح الإسناد. وإن كانت آحاداً في نفسها، لكن المعنى المشترك بينها وهو مشروعية الطلاق متواتر؛ فيكون الطلاق قد ثبت وكل واحد منها على حدة؛ لأن الفروع تثبت بخبر الواحد لقيام الإجماع على وجوب العمل بالظاهر وثبت بالجميع تواتراً عنه - ﷺ -.

وأما الإجماع؛ فلاتفاق الأمة على مشروعية. ـ وبذلك علم أن مشروعية الطلاق قطعية الثبوت في الدين، وأخشى أن يكون إنكاره كفراً.

فإذا ثبتت مشروعية الطلاق بالكتاب والسنة، وما يعقبهما من إجماع الأمة ـ فنقول: تعتري الطلاق أحكامٌ خمسةٌ.

الأول: الإباحة. وقد استبعد النووي وجود صوت تأخذ حكمها بمعنى مستوى الطرفين، ولكن صورها إمام الحرمين بطلاق من لا يميل إليها ميلاً كاملاً ولا تطيب نفسه أن يتحمل مؤنتها.

الثاني: الندب؛ وذلك فيما إذا عجز عن القيام بحقوقها، أو عند عدم الميل إليها بالكلية، أو كانت غير عفيفة، سواء خاف الفجور بها أو لا، خلافاً للرملي، حيث قال «ما لم يخش الفجور بها لو طلقها، فلا يكون مندوباً بل مباحاً».

وكتب عليه الشبراملي: «لأن في إبقائها صوناً لها في الجملة، ثم قال وينبغي أنه إن علم فجور غيره بها لو طلقها، وانتفاء ذلك ما دامت في عصمته حرمة طلاقها، ما لم يتأذ بها تأذياً لا يحتمل عادة»، وكذا يندب فيما إذا كانت سيئة الخلق، بحيث لا يصبر على عشرتها عادة، وإلا فقليل أن توجد امرأة غير سيئة الخلق. ففي الخبرة «المرأة الصالحة في النساء كالغراب الأعصم» أي الأبيض الجناحين، وهذا كناية عن ندرة وجودها. وكذا يندب عند أمر أحد أبويه، إذا لم يكن على وجه التعنت، لكما هو شأن الحمقى من الآباء. =

....

= روي عن ابن عمر قال: «كان تحتي امرأة أحبها، وكان أبي يكرهها، فأمرني أن أطلقها، فأبيتُ، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «يا عبد الله بن عمر، طلّق امرأتك»، وهذا دليل صريح يقتضي أنه يندب للرجل إذا أمره أبوه بطلاق زوجته، أن يطلقها، وإن كان يحبها، فليس ذلك عذراً له في ترك السنة.

ـ ويلحق بالأب الأم؛ لأن النبي ﷺ قد بين أن لها من الحق على الولد ما يزيد على حق الأب؛ لما في حديث: «مَن أبر يا رسول الله، فقال أمك، ثم سأله فقال أمك، ثم سأله، فقال أمك، وأباك». وحديث: «الجنة تحت أقدام الأمهات».

الثالثة: الوجوب. وذلك في صور، منها: الإيلاء، فيتخير بين الوطء والكفارة عن اليمين، وبين الطلاق. فإن امتنع عن أحدهما طلق عليه الحاكم. ـ ومنها: طلاق الحكمية عند الشقاق بين الزوجين.

الرابع: الحرمة، وذلك فيما إذا طلق بدعياً، وسيأتي ـ لتضررها بطول مدة التربص، أو لندم الزوج إذا وجدته حاملاً. ولقوله تعالى: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾، أي: في الوقت الذي يشرعن فيه في العدة. ـ وفي الصحيحين: «أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض، فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ، فقال مرة فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، فإن شاء أمسكها، وإن شاء طلقها قبل أن يجامع، فتلك العدة التي أمر الله أنْ يطلق لها النساء».

الخامس: الكراهة. وذلك لمستقيمة الحال السالمة مما مر، لما في طلاقها من قطع النكاح المطلوب للشارع، ولقوله ﷺ: «ليس شيء من الحلال أبغض إلى الله من الطلاق». رواه أبو داود بإسناد صحيح، والحاكم وصححه، وفي رواية صحيحة: «أبغض الحلال إلى اللّه الطَّلاَقُ». والمقصود من إثبات بغضه تعالى له زيادة التنفير عنه، لا حقيقته. ـ والمرادُ بالحلال المكروه فإنه حلال بمعنى جائز، لكنه مبغوض لله تعالى منهي عنه.

وأول من سن الطلاق للعرب هو سيدنا إسماعيل بن سيدنا إبراهيم (عليهما السلام)، وقد كان الجاهليون يستعملون لفظ الطلاق، وغيره في حل العصمة ـ لكن لا إلى حد، بل كان الرجل إذا أراد مضارة زوجته طلقها، حتى إذا شارفت انقضاء العدة راجعها، وهكذا لا يقف عند حد، ولا يتقيد بعدد.

ولما جاء الدين الإسلامي الحنيف أقرهم على الطلاق ـ ولكنه خل ذلك السيف الذي كان مسلولاً بيد الرجل يسطو به على المرأة كلما أراد. فأقتضت حكمته البالغة أن يقيد الطلاق، وأن تكون الرجعة بعد اثنتين منها.

روى هشام بن عروة عن أبيه قال: «كان الرجل يطلق ما شاء، ثم إن راجع امرأته قبل أن تنقضي عدتها ـ كانت زوجته، فغضب رجل من الأنصار على زوجته، فقال لها: لا أقربك، ولا تخلصين مني، فقالت: وكيف؟ فقال أطلقك، فإذا دنا أجلك راجعتك، قال: فشكت ذلك إلى رسول الله ﷺ فنزل قوله تعالى: ﴿الطلاقُ مَرَّتَانِ. . . ﴾ الآية.

وقال الشافعي رضي الله عنه: «سمعت من أهل العلم بالقرآن، أن أهل الجاهلية كانوا يطلقون بثلاث، الطلاق، والظهار، والإيلاء، فأقر الله الطلاق طلاقاً، وحكم في الظهار، والإيلاء بما جاء به القرآن».

ويقرب مما كان عند العرب ما جاء في شريعة موسى (عليه السلام)، فقد جاءت التوراة بإباحة الزوجة لزوجها بعد الطلاق ما لم تتزوج. فإذا تزوجت حرمت عليه أبداً، ولم يبق له سبيل إليها. وفي ذلك من الحكمة التي علمها الله في كل زمان. ولكل أمة ما لا يخفى ـ فإن الزوج إذا علم أنه لو طلق المرأة، وصار أمرها بيدها، وأن لها أن تنكح زوجاً غيره، وأنها إذا تزوجت حرمت عليه أبداً ـ كان تمسكه بها أشد، وحذره من مفارقتها أعظم. =

....

= فشريعة التوراة جاءت بحسب الأمة الموسوية فيها من الشدة والإصر ما يناسب حالها.
ثم جاءت شريعة الإنجيل بالمنع من الطلاق بعد التزوج ألبتة. فإذا تزوج بامرأة فليس له أن يطلقها.
ثم جاءت الشريعة الكاملة الفاضلة المحمدية، التي هي أكمل شريعة نزلت من السماء على الإطلاق، وأجلها، وأفضلها، وأعلاها، وأقومها بمصالح العباد في المعاسن والمعاد ـ بأحسن من ذلك كله، وأكمل موافقة للعقل والمصلحة، لأن الله سبحانه وتعالى أكمل لهذه الأمة دينها، وأتم عليها نعمته، وأباح لها من الطيبات ما لم يجد لأمة غيرها، فأباح للرجل أن ينكح من أطايب النساء أربعاً، وأن يتسرى من الإماء بما شاء. ثم أكمل لعبده شرعه، وأسبل عليه نعمه بأن ملكه أن يفارق امرأته، ويأخذ غيرها. فانظرْ فرق ما بين هذه الشريعة الكاملة، وبين الشريعتين المنسوختين يتبين لك عظم هذه الشريعة، وهيمنتها على سائر الشرائع، وأنها جاءت على أكمل الوجوه وأتمها، وأحسنها وأنفعها للخلق.
وليس أدل على عدل هذه الشريعة، واستقامة حججها من أن الأمم التي تدين بغير الإسلام، والتي حرم عليها رجال دينها الطلاق ـ قد نظرت في الأمر نظراً مجرداً عن العصبية والمكابرة، وبحنث هذه الشريعة الحقة، فرأت أن تبيح الطلاق بعد الخطر التام، وهم وإن كانوا قد قيدوا إباحتهم هذه بقيود ليس كلها مما ينص عليها الإسلام، يبرهنون بهذا العمل على أن الإسلام هو دين الفطرة، أعزه الله، وأعلى كلمته.
حكمة مشروعة الطلاق.
إن عقدة النكاح من أعظم نعم الله تعالى، فهي تقرب البعيد، وتؤلف بين الأشتات والمتعادين، وتربط العائلات بعضها ببعض، بها تتكون الأسر، ومن الأسر تتكون الأمم، وبها يكتسب الإنسان أنصاراً، ويتخذ أعواناً، وهي مع هذا سبب في الفقه، وصيانة الدين، ولهذا كله، ولما لم نتعرض لذكره من المزايا ـ حث الشارع عليها، ورغَّب فيها، ودعا إليها، والأحاديث في ذلك مشهورة.
وإن لزاماً على من يسر الله المؤنة، وحباه الاستطاعة أن يعمل على استكمال دينه باختيار الزوجة الصالحة، التي تحفظه إذا غاب، وتسره إذا حضر، وتكون له عوناً على نوائب الدهر، والسعيد في هذه الحياة الدنيا من يوفقه الله تعالى إلى سلوك الجادة في هذا السبيل.
ولما كانت النظم الاجتماعية في الأمم التي تدين بالإسلام مختلفة. فيها النافع والضار، والذي يمكن احتماله، والذي لا يطيقه الإنسان إلا بالمشقة والحرج الشديدين، وكان من هذه النظم ما يتعلق باختيار الزوجة وأساليب العيش في الحياة الزوجية، وكان من الناش من يندفع من أول الأمر جارياً وراء أمل أو رغبة، سرعان ما يتبين له شدة خطئه في تقديره شرع الله لنا الطلاق، حتى إذا تعذرت الحياة الهانئة الهادئة ـ أمكن للمسلم أن يفر من غصص الحياة وأكدارها بما جعله الله له فرجاً، ومخرجا من الضيق، ولم يجعلها غلاً في عنقه، وقيداً في رجله، وأصراً على ظهره، إذ لعلها لا تصلح له ولا توافقه، فملكه أن يفارقها ويأخذ غيرها.
إذ لو ألجأه الشارع إلى معاشرتها لتشوشت عليه حياته، ولا اضطرب عليه نظام سيره، حيث يرى نفسه مرغماً على المعاشرة مع من لا تسمح نفسه بنفقتها، ولا تطيب نفسه أن يعهد إليها بمقاليد أموره، من تربية طفل، إلى تدبير منزل، إلى غير ذلك مما جرت العادة بأن ترعاه الزوجة.
ولذلك ترى أهل الشريعة العيسوية كثيراً ما يلتمسون الحيل للتخلص من زوجاتهم حتى اضطر بعض دولهم إلى سن قانون وضعي للطلاق، استأنسوا في كثير من أحكامه بالشريعة السمحة، مما يشهد بملاءمتها لمصالح العباد في معاشهم، ومعادهم. =

أما الأول: فالطلاق بحق الصفة نوعان: طلاق سنة، وطلاق بدعة، وإن شئت قلت: طلاق مسنون، وطلاق مكروه.

أما طلاق السنة فالكلام فيه في موضعين:

أحدهما: في تفسير طلاق السنة أنه ما هو.

والثاني: في بيان الألفاظ التي يقع بها طلاقُ السنة.

أما الأول: فطلاق السنة نوعان: نوع يرجع إلى الوقت، ونوع يرجع إلى العدد، وكل واحد منهما نوعان: حسن وأحسن، ولا يمكن معرفة كل واحد منهما إلا بعد معرفة أصناف النساء، وهن في الأصل على صنفين: حرائر، وإماء، وكل صنف على صنفين: حائلات وحاملات، والحائلات على صنفين: ذوات الأقراء ذوات الأشهر، إذا عرف هذا فنقول ـ وبالله التوفيق: أحسن الطلاق في ذوات القرء؛ أن يطلقها طلقة واحدة رجعية في طهر، لا جماع فيه ولا طلاق، ولا في حيضة طلاق ولا جماع، ويتركها حتى تنقضي عدتها ثلاث حيضات، إن كانت حرة، وإن كانت أمة حيضنان.

والأصل فيه ما روي عن ابراهيم النخعي ـ رحمه الله؛ أنه قال: كان أصحابُ رسول الله ﷺ يستحسنون ألا يطلقوا للسنة إلا واحدة، ثم لا يطلقوا غير ذلك حتى تنقضي العدة.

وفي رواية أُخرى: قال في الحكاية عنهم: وكان ذلك عندهم أحسن من أن يطلق الرجل ثلاثة في ثلاثة أطهار، وهذا نص في الباب ومثله لا يكذب؛ ولأن الكراهة لمكان احتمال الندم، والطلاق في طهر لا جماع فيه دليل على عدم الندم؛ لأن الطهر الذي لا جماع فيه زمان كمال الرغبة، والفحل لا يطلق امرأته في زمان كمال الرغبة إلا لشدة حاجته إلى الطلاق، فالظاهر أنه لا يلحقه الندم فكان طلاقه لحاجة فكان مسنوناً، ولو لحقه الندم فهو أقرب إلى التدارك من الثلاث في ثلاثة أطهار؛ فكان أحسن، وإنما شرطنا أن يكون في طهر لا طلاق

= ولم يجعل الله سبحانه وتعالى الطلاق موكولاً إلى الشهوة ومجرد الرغبة، بل حذر من ارتكابه، إلا أن يكون أخف الضررين، وأهون الشّرين. قد ورد في تنفير المسلمين من الطلاق، وترغيبهم في استيقاء عقدة النكاح ما أمكن أحاديث كثيرة كلها ناطقة بما أجملنا الإشارة إليه. من ذلك قوله ﷺ: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق»، وقوله (صلوات الله عليه وسلامه) «ما زال جبريل يوصيني بالنساء، حتى ظننت أنه سيحرم طلاقهن». وقوله (عليه أفضل صلاة، وأجمل سلام) «أيما امرأة سألت زوجها طلاقاً من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة».

فكل هذه الأحاديث تدل على أن الطلاق وإن كان حلالاً مشروعاً، لا يجوز ارتكابه إلا لمصلحة، بأن يشتد النزاع، أو تسود المعاشرة، أو يخاف الزوجان ألا يقيما حدود الله تعالى.

ينظر نص كلام شيخنا بدوي محمد في فتح الخلاق في أحكام الطلاق.

فيه؛ لأن الجمع بين الطلقات الثلاث أو الطلقتين في طهر واحد ـ مكروه عندنا، وإنما شرطنا ألا يكون في حيضة جماع ولا طلاق؛ لأنه إذا جامعها في حيض هذا الطهر احتمل أنه وقع الجماع معلقاً، فيظهر الحبل؛ فيندم على صنيعه، فيظهر أنه طلق لا لحاجة، وإذا طلقها فيه: فالطلاق فيه بمنزلة الطلاق في الطهر الذي بعده؛ لأن تلك الحيضة لا يعتد بها، ولو طلقها في الطهر يكره له أن يطلقها أُخرى فيه؛ فكذا إذا طلقها في الحيض ثم طهرت.

وأما في الحامل إذا استبان حملها: فالأحسن أن يطلقها واحدة رجعية، وإن كان قد جامعها، وطلقها عقيب الجماع؛ لأن الكراهة في ذوات القرء؛ لاحتمال الندامة لا لاحتمال الحبل، فمتى طلقها مع علمه بالحبل، فالظاهر أنه لا يندم، وكذلك في ذوات الشهر من الآيسة والصغيرة الأحسن أن يطلقها واحدة رجعية، وإن كان عقيب طهر جامعها فيه، وهذا قول أصحابنا الثلاثة، وقال زفر: يفصل بين طلاق الآيسة والصغيرة، وبين جماعهما بشهر.

وجه قوله: أن الشهر في حق الآيسة والصغيرة أقيم مقام الحيضة فيمن تحيض، ثم يفصل في طلاق السنة بين الوطء، وبين الطلاق بحيضة [فيمن تحيض][1]، فكذا يفصل بينهما فيمن لا تحيض بشهر؛ كما يفصل بين التطليقتين.

ولنا أن كراهة الطلاق في الطهر الذي وجد الجماع فيه في ذوات الأقراء؛ لاحتمال أن تحبل بالجماع فيندم، وهذا المعنى لا يوجد في الآيسة والصغيرة وإن وجد الجماع، ولأن الإياس والصغر في الدلالة على براءة الرحم فوق الحيضة في ذوات الأقراء، فما جاز الإيقاع ثمة عقيب الحيضة؛ فلأن يجوز هنا عقيب الجماع أولى.

وأما الحسن في الحرة التي هي ذات القرء؛ أن يطلقها ثلاثاً في ثلاثة أطهار لا جماع فيها؛ بأن يطلقها واحدة في طهر لا جماع فيه، ثم إذا حاضت حيضة أُخرى وطهرت ـ طلقها أُخرى، ثم إذا حاضت وطهرت طلقها أُخرى، وإن كانت أمة طلقها واحدة، ثم إذا حاضت وطهرت طلقها أُخرى، وهذا قول عامة العلماء، وقال مالك: لا أعرف طلاق السنة، إلا أن يطلقها واحدة، ويتركها حتى تنقضي عدتها.

وجه قوله: أن الطلاق المسنون هو الطلاق لحاجة، والحاجة تندفع بالطلقة الواحدة؛ فكانت الثانية والثالثة في الطهر الثاني والثالث تطليقاً من غير حاجة؛ فيكره؛ لهذا أكره الجمع كذا التفريق؛ إذ كل ذلك طلاق من غير حاجة.

ولنا قوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق:١]، أي: ثلاثاً في ثلاثة أطهار؛ كذا فسره

---

(١) سقط في ط.

رسول الله ﷺ فإنه روي أن عبد الله بن عمر - رضي الله تعالى عنهما - طَلَّقَ امْرَأَتَهُ حَالَةَ الْحَيْضِ، فَسَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: **«أَخْطَأْتَ السُّنَّةَ مَا هَكَذَا أَمَرَكَ رَبُّكَ: إِنَّ مِنَ السُّنَّةِ أَنْ تَسْتَقْبِلَ الطُّهْرَ اسْتِقْبَالاً، فَتُطَلِّقَهَا لِكُلِّ طُهْرٍ تَطْلِيقَةً، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ الله تَعَالَىٰ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ»**[1] فسر رسول الله ﷺ الطلاق للعدة بالثلاث في ثلاثة أطهار، والله -

---

(١) أخرجه مالك (٢/ ٥٧٦) كتاب الطلاق: باب ما جاء في الإقراء (٥٣) والبخاري (٩/ ٣٤٥) كتاب الطلاق حديث (٥٢٥١) ومسلم (٢/ ١٠٩٣) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها حديث (١/ ١٤٧١) وأحمد (٢/ ٥٤٢٦) والشافعي (٢/ ٣٢- ٣٣) كتاب الطلاق: باب ما جاء في أحكام الطلاق حديث (١٠٢، ١٠٤) والدارمي (٢/ ١٦٠) كتاب الطلاق: باب السنة في الطلاق، والطيالسي (١٨٥٣) وأبو داود (٢/ ٦٣٢، ٦٣٤) كتاب الطلاق باب طلاق السنة حديث (٢١٧٩) والنسائي (٦/ ١٣٨) كتاب الطلاق: باب وقت الطلاق للعدة، وابن ماجه (١/ ٦٥١) كتاب الطلاق باب الطلاق السنة حديث (٢٠١٩) وابن الجارود في «المنتقى» (٧٣٤) والمروزي في «السنة» (٢٤٠) والدارقطني (٤/ ٦- ١١) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء، والبيهقي (٧/ ٣٢٣- ٣٢٤) كتاب الخلع والطلاق: باب ما جاء في طلاق السنة -، وابن حبان (٤٢٤٩- الإحسان) والبغوي في «شرح السنة» (٥/ ١٤٨- بتحقيقنا) من طرق عن نافع عن ابن عمر به.
أخرجه البخاري (٨/ ٥٢١) كتاب التفسير: باب سورة الطلاق حديث (٤٩٠٨) ومسلم (٢/ ١٠٩٤) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها وأنه لو خالف وقع الطلاق حديث (٤، ٥/ ١٤٧١) وأبو داود (٢/ ٦٣٤- ٦٣٥) كتاب الطلاق: باب في طلاق السنة حديث (٢١٨١، ٢١٨٢) والنسائي (٦/ ١٣٨) كتاب الطلاق: باب وقت الطلاق والترمذي (٣/ ٤٧٩) كتاب الطلاق: باب ما جاء في طلاق السنة حديث (١١٧٦) وابن ماجه (١/ ٦٥٢) كتاب الطلاق: باب الحامل كيف تطلق حديث (٢٠٢٣) والدارمي (٢/ ١٦٠) كتاب الطلاق: باب السنة في الطلاق وابن الجارود (٧٣٦) وأبو يعلى (٩/ ٣٢٩) رقم (٥٤٤٠) والطحاوي في «شرح معاني الآثار والدارقطني (٤/ ٧٢٦) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره والبيهقي (٧/ ٣٢٤) كتاب الطلاق: باب ما جاء في طلاق السنة وطلاق البدعة، من طرق سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه به.
وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.
وأخرجه البخاري (٩/ ٢٦٤) كتاب الطلاق: باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق حديث (٥٢٥٢) ومسلم كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها. . . حديث (١١، ١٢/ ١٤٧١) وأحمد (٢/ ٦١، ٧٤) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٥٢) وابن الجارود (٧٣٥) والدارقطني (٤/ ٥- ٦) كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره من طريق شعبة عن أنس بن سيرين عن ابن عمر قال: طلق ابن عمر امرأته وفي حائض فذكر عمر للنبي ﷺ فقال: ليراجعها قلت: تحتسب قال: فمه.
وأخرجه البخاري (٩/ ٢٦٤) كتاب الطلاق: باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق حديث (٥٢٥٣) والنسائي (٦/ ١٤١) كتاب الطلاق: باب الطلاق بغير العدة والطيالسي (١٦٠٥) وعبد الرزاق (٦/ ٣٠٨) رقم (١٠٩٥٥) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣/ ٥٢) والبيهقي (٧/ ٣٢٧) من طريق سعيد بن جبير عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فردها عليه رسول الله ﷺ حتى طلقها وهي طاهر.
وأخرجه البخاري (٩/ ٢٦٩) كتاب الطلاق: باب من طلق وهل يواجه الرجل امرأته بالطلاق حديث =

عز وجل ـ أمر به، وأدنى درجات الأمر للندب، والمندوب إليه يكون حسناً؛ ولأن رسول الله ﷺ نص على كونه سنة؛ حيث قال: إن من السنة أن تستقبل الطهر استقبالاً، فتطلقها لكل طهر تطليقة.

والدليلُ عليه ما روي عن ابراهيم النخعي في حكايته عن الصحابة ـ رضي الله تعالى عنهم ـ أجمعين ـ وكان ذلك عندهم أحسن من أن يطلق الرجل امرأته ثلاثاً في ثلاثة أطهار، وإذا كان ذلك أحسن من هذا ـ كان هذا حسناً في نفسه ضرورة، وأما قوله: إن الثانية والثالثة تطليق من غير حاجة ـ فممنوع؛ فإن الإنسان قد يحتاج إلى حَسْمِ باب نكاح امرأته على نفسه؛ لما ظهر له أن نكاحها ليس بسبب المصلحة له دنيا ودَيناً، لكن يمَيل قلبه إليها لحسن ظاهرها، فيحتاج إلى الحسم على وجه ينسد باب الوصول إليها، ولا يلحقه الندم، ولا يمكنه دفع هذه الحاجة بالثلاث جملة واحدة؛ لأنها تعقب الندم عسى، ولا يمكنه التدارك فيقع في الزنا، فيحتاج إلى إيقاع الثلاث في ثلاثة أطهار؛ فيطلقها تطليقة رجعية في طهر لا جماع فيه، ويجرب نفسه أنه هل يمكنه الصبر عنها فإن لم يمكنه راجعها، وإن أمكنه طلقها تطليقة أخرى في الطهر الثاني، ويجرب نفسه، ثم يطلقها، ثالثة في الطهر الثالث؛ فينحسم باب النكاح عليه من غير ندم يلحقه ظاهراً أو غالباً، فكان إيقاع الثانية والثالثة في الطهر الثاني والثالث/ طلاقاً لحاجة؛ فكان مسنوناً ١٦٠أ على أن الحكم تعلق بدليل الحاجة لا بحقيقتها؛ لكونها أمراً باطناً لا يوقف عليه إلا بدليل، فيقام الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة إلى الطلاق؛ فكان تكرار الطهر دليل تجدد الحاجة؛ فيبنى الحكم عليه، ثم إذا وقع عليها ثلاث تطليقات في ثلاثة أطهار ـ فقد مضى من عدتها حيضتان إن كانت حرة؛ لأن العدة بالحيض عندنا، وبقيت حيضة واحدة، فإذا حاضت حيضة أُخرى فقد انقضت عدتها، وإن كانت أمة فإن وقع عليها تطليقتان في طهرين ـ فقد مضت من عدتها حيضة، وبقيت حيضة واحدة[1]، فإذا حاضت حيضة أُخرى فقد انقضت عدتها، وإن كانت من ذوات الأشهر طلقها واحدة رجعية، فإذا مضى شهر طلقها أُخرى، ثم

= (٥٢٥٨) ومسلم (٢/ ١٠٩٦، ١٠٩٧) كتاب الطلاق: باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها حديث (٩، ١٠/ ١٤٧١) وأبو داود (١/ ٦٦٢) كتاب الطلاق: باب في طلاق السنة حديث (٢١٨٣) والنسائي (٦/ ١٤١) كتاب الطلاق: باب الطلاق بغير العدة ما يحتسب منه على الطلاق والترمذي (٣/ ٤٧٨) كتاب الطلاق واللعان: باب ما جاء في طلاق السنة حديث (١١٧٥) وابن ماجه (١/ ٦٥٠) كتاب الطلاق: باب طلاق السنة حديث (٢٠٢٢) وعبد الرزاق (٦/ ٣٠٩) رقم (١٠٩٥٩) والطيالسي (١٦٠٣) والطحاوي (٣/ ٥٢) والبيهقي (٧/ ٣٢٥ ـ ٣٢٦) من طريقين عن أبي غلاب يونس بن جبير قال: قلت لابن عمر: رجل طلق امرأته وهي حائض فقال: تعرف ابن عمر؟ أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فأتى عمر النبي ﷺ فذكر ذلك له فأمره أن يراجعها فإذا طهرت فأراد أن يطلقها فيطلقها قلت: فهل عد ذلك طلاقاً قال أرأيت إن عجز واستحمق.

(١) من أ: أخرى.

إذا مضى شهر طلقها أُخرى، ثم إذا كانت حرة فوقع عليها ثلاثة تطليقات، ومضى من عدتها شهران، وبقي شهر واحد من عدتها ـ فإذا مضى شهر آخر فقد انقضت عدتها.

وإن كانت أمة، ووقع عليها تطليقتان في شهر، وبقي من عدتها نصف شهر فإذا مضى نصف شهر ـ فقذ انقضت عدتها، وإن كانت حاملاً؛ فكذلك في قول أبي حنيفة وأبي يوسف يطلقها ثلاثاً للسنة، ويفصل بين كل تطليقة بشهر، وقال محمد: لا يطلق الحامل للسنة إلا طلقة واحدة، وهو قول زفر.

وذكر محمد ـ رحمه الله ـ في الأصل: بلغنا ذلك عن عبد الله بن مسعود، وجابر بن عبد الله، والحسن البصري ـ رضي الله تعالى عنهم ـ ولا خلاف في أن الممتد طهرها لا تطلق للسنة إلا واحدة.

وجه قول محمد وزفر: أن إباحة التفريق في الشرع متعلقة بتجدد فصول العدة؛ لأن كل قرء في ذوات الأقراء فصل من فصول العدة، وكل شهر في الآيسة والصغيرة فصل من فصول العدة، ومدة الحمل كلها فصل واحد من العدة؛ لتعذر الاستبراء به في حق الحامل، فلم يكن في معنى مورد الشرع فلا يفصل بالشهر؛ ولهذا لم يفصل في الممتد طهرها بالشهر؛ كذا هٰهنا.

ولأبي حنيفة وأبي يوسف قوله تعالى: ﴿مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة:٢٢٩] شرع الثلاث متفرقات من غير فصل بين الحامل والحائل، أما شرعية طلقة وطلقة، فبقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾؛ لأن معناه دفعتان، على ما نذكر إن شاء الله تعالى، وشرعية الطلقة الثالثة بقوله ـ عز وجل: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، أو بقوله ـ عز وجل: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ من غير فصل؛ ولأن الحامل ليست من ذوات الأقراء؛ فيفصل بين طلاقيها بشهر كالآيسة والصغيرة، والجامع أن الفصل هناك بشهر؛ لكون الشهر زمان تجدد الرغبة في العادة، فيكون زمان تجدد الحاجة، وهذا المعنى موجود في الحامل فيفصل، فأما كون الشهر فصلاً من فصول العدة ـ فلا أثر له؛ فكان من أوصاف الوجود لا من أوصاف التأثير؛ إنما المؤثر ما ذكرنا، فينبني الحكم عليه، وما ذكر محمد ـ رحمه الله ـ في الأصل لا حجة له فيه؛ لأن لفظ الحديث: «**أَفْضَلُ طَلَاقِ الْحَامِلِ أَنْ يُطَلِّقَهَا وَاحِدَةً، ثُمَّ يَدَعَهَا؛ حَتَّىٰ تَضَعَ حَمْلَهَا**»، وبه نقول: إن ذلك أفضل، ولا كلام فيه.

وأما الممتد طهرها فإنما لا تطلق للسنة إلا واحدة؛ لأنها من ذوات الأقراء؛ لأنها قد رأت الدم، وهي شابة لم تدخل في حد الإياس، إلا أنه امتد طهرها لداء فيها يحتمل الزوال ساعة فساعة، فبقي أحكام ذوات الأقراء فيها، ولا تطلق ذوات الأقراء[1] في طهر لا جماع فيه للسنة إلا واحدة، والله ـ عز وجل ـ أعلم.

(١) في أ: القروء.

ولو طلق امرأته تطليقة واحدة في طهر لا جماع فيه، ثم راجعها بالقول في ذلك الطهر ـ فله أن يطلقها في ذلك الطهر في قول أبي حنيفة وزفر.

وقال أبو يوسف: لا تطلق في ذلك الطهر للسنة، وهو قول الحسن بن زياد، وقول محمد مضطرب، ذكره أبو جعفر الطحاوي مع قول أبي حنيفة، وذكره الفقيه أبو الليث مع قول أبي يوسف، ولو أبانها في طهر لم يجامعها، ثم تزوجها ـ له أن يطلقها في ذلك الطهر بالإجماع.

وجه قول أبي يوسف: أن الطهر طهر واحد، والجمع بين طلاقين في طهر واحد ـ لا يكون سنة كما قبل الرجعة.

ولأبي حنيفة؛ أنه لما راجعها فقد أبطل حكم الطلاق، وجعل الطلاق كأنه لم يكن في حق الحكم، ولأنها عادت إلى الحالة الأولى بسبب من جهته، فكان له أن يطلقها أُخرى؛ كما إذا أبانها في طهر لم يجامعها فيه، ثم تزوجها.

وعلى هذا الخلاف إذا راجعها بالقبلة، أو باللمس عن شهوة، أو بالنظر إلى فرجها عن شهوة.

وعلى هذا/ الخلاف إذا أمسك الرجل امرأته بشهوة، فقال لها في حال الملامسة بشهوة؛ بأن كان أخذ بيدها لشهوة: أنت طالق ثلاثاً للسنة، وذلك في طهر لم يجامعها فيه؛ أنه يقع عليها ثلاث تطليقات على التعاقب للسنة في قول أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ فتقع التطليقة الأولى، ويصير مراجعاً لها بالإمساك عن شهوة، ثم تقع الأُخرى ويصير مراجعاً بالإمساك، ثم تقع الثالثة. ٦٠ب

وعند أبي يوسف: لا يقع عليها للسنة إلا واحدة، والطلاقان الباقيان إنما يقعان في الطهرين الباقيين وهذا إذا راجعها بالقول، أو بفعل المس عن شهوة، فأما إذا راجعها بالجماع؛ بأن طلقها في طهر لا جماع فيه، ثم جامعها حتى صار مراجعاً لها، ثم إذا أراد أن يطلقها في ذلك الطهر ـ ليس له ذلك بالإجماع؛ لأن حكم الطلاق قد بطل بالمراجعة، فبقي ذلك الطهر طهراً مبتدأ جامعها فيه، فلا يجوز له أن يطلقها فيه. هذا إذا راجعها بالجماع، فلم تحمل منه، فإن حملت منه ـ فله أن يطلقها أُخرى في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر.

وعند أبي يوسف: ليس له أن يطلقها حتى يمضي شهر من التطليقة الأولى، أبو يوسف يقول: هذا طهر واحد، فلا يجمع فيه بين طلاقين كما في المسألة الأولى، وهم يقولون: إن الرجعة أبطلت حكم الطلاق وألحقته بالعدم، وكراهة الطلاق في الطهر الذي جامعها فيه لمكان الندم لاحتمال الحمل، فإذا طلقها مع العلم بالحمل لا يندم؛ كما لو لم يكن طلقها في هذا الطهر، ولكنه جامعها فيه فحملت ـ كان له أن يطلقها لما قلنا؛ كذا هذا.

ولو طلق الصغيرة تطليقة، ثم حاضت وطهرت قبل مضي شهر ـ فله أن يطلقها أُخرى في قولهم جميعاً؛ لأنها لما حاضت فقد بطل حكم الشهر؛ لأن الشهر في حقها بدل من الحيض، ولا حكم للبدل مع وجود المبدل، وأما إذا طلق امرأته وهي من ذوات الأقراء، ثم أيست ـ فله أن يطلقها أُخرى حتى تيأس في قول أبي حنيفة، وقال أبو يوسف: لا يطلقها حتى يمضي شهر.

وجه قوله: أن هذا طهر واحد، فلا يحتمل طلاقين، ولأبي حنيفة أن حكم الحيض قد بطل باليأس، وانتقل حالها من العدة بالحيض إلى العدة بالأشهر، وذلك يفصل بين التطليقتين كالانتقال من الشهور إلى الحيض في حق الصغيرة، وهذا التفريع إنما يتصور على الرواية التي قدرت للإياس حدّاً معلوماً خمسين سنة أو ستين سنة، فإذا تمت هذه المدة بعد التطليقة ـ جاز له أن يطلقها أُخرى عند أبي حنيفة لما ذكرنا، فأما على الرواية التي لم تقدر للإياس مدة معلومة، وإنما علقته بالعادة ـ فلا يتصور هذا التفريع.

ولو طلق امرأته في حال الحيض، ثم راجعها، ثم أراد طلاقها ـ ذكر في الأصل: أنها إذا طهرت، ثم حاضت، ثم طهرت ـ طلقها إن شاء.

وذكر الطحاوي؛ أنه يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة.

وذكر الكرخي أن ما ذكره الطحاوي قول أبي حنيفة، وما ذكره في الأصل قول أبي يوسف ومحمد.

وجه ما ذكر في الأصل ما روي أن النبي ﷺ قال لعمر ـ رضي الله تعالى عنه ـ لما طلق ابنه عبدُ الله امْرَأَتَهُ في حالة الحيض: «مُرِ ابْنَكَ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ يَدَعَهَا إِلَىٰ أَنْ تَحِيضَ فَتَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيضَ فَتَطْهُرَ، ثُمَّ لِيُطَلِّقْهَا إِنْ شَاءَ طَاهِراً مِنْ غَيْرِ جِمَاعٍ»[1]، أمره ﷺ بترك الطلاق إلى غاية الطهر الثاني، فدل أن وقت طلاق السنة هو الطهر الثاني دون الأول؛ ولأن الحيضة التي طلقها فيها غير محسوبة من العدة، فكان إيقاع الطلاق فيها كإيقاع الطلاق في الطهر الذي يليها[2]، ولو طلق في الطهر الذي يليها ـ لم يكن له أن يطلق فيه أُخرى؛ كذا هذا.

وجه ما ذكره الطحاوي؛ أن هذا طهر لا جماع فيه ولا طلاق حقيقة؛ فكان له أن يطلقها فيه كالطهر الثاني.

وأما الحديث فقد روينا أن النبي ﷺ قال لعبد الله بن عمر: «**أَخطأْتَ السّنّةَ، مَا هَكَذَا أَمَرَكَ**

---

(١) ينظر الحديث السابق.

(٢) في أ: بينا.

الله تَعَالَى، **إِنَّ مِنَ السُّنَّةِ أَنْ تَسْتَقْبِلَ الطُّهْرَ اسْتِقْبَالاً فتطلقها لِكُلِّ طُهرٍ تَطْلِيقَةً»**. جعل ﷺ الطلاق في كل طهر طلاقاً على وجه السنة، والطهر الذي يلي الحيضة طهر فكان الإيقاع فيه إيقاعاً على وجه السنة؛ فيجمع بين الروايتين، فتحمل تلك الرواية على الأحسن، لأنه ﷺ أمر بالتطليقة الواحدة في طهر واحد لا جماع فيه، وهذا أحسن الطلاق، وهذه الرواية على الحسن؛ لأنه أمره بالثلاث في ثلاثة أطهار جمعاً بين الروايتين؛ عملاً بهما جميعاً(١) بقدر الإمكان.

فَصْلٌ في ألفاظ طلاق السنة

وأما بيان الألفاظ التي يقع بها طلاق السنة(٢): فالألفاظ التي يقع بها طلاق السنة نوعان: نص ودلالة.

---

(١) في ط: جمعاً.

(٢) مذهب الشافعية ومن لف لفهم ينقسم الطلاق باعتبار المطلقة إلى سُني، وبدعي. وهذا التقسيم يجامع التقسيم المتقدم، وليس مبايناً له وللقوم هنا اصطلاحان: **الأول**: وهو المشهور ينقسم إلى ثلاثة أقسام: سني، وبدعي، ولا سني ولا بدعي، ولنشرع في تعريف كل قسم فنقول.

السني: طلاق موطوءة: أو نحوها، تعتد بأقراء تبتديها عقبه، بشرط ألا يكون وطئها في طهر طلقها فيه، أو علّق طلاقها بمضي بعضه، ولا في نحو حيض قبله، ولا في نحو حيض طلق مع آخره، أو علّق به فقد اشتمل التعريف على أربعة قيود.

أولها: أن تكون موطوءة، أو أدخلت ماءه المحترم.

ثانيها: أن تعتد بالأقراء، بأن تكون حائلاً، أو حاملاً من زناً وهي تحيض.

ثالثاً: أن تبتديها الأقراء عقبه، بأن يحصل الطلاق أثناء طهر، أو آخر حيض.

رابعها: أن لا يطأها في طهر طلقها فيه، أو علق طلاقها بمضي بعضه، ولا في حيض أو نحوه قبله، ولا في نحو حيض طلق مع آخره، أو علّق بأخره فقد اشتمل هذا القيد على نفي الوطء في خمسة أشياء، وبحصول الوطء في واحد منها ينتفي هذا القيد. ثم إن القيدين الأولين مقسم لكلٍّ من السنيّ، والبدعيّ والتمييز بينهما إنما هو بحسب القيدين الأخيرين. فإن وجدا كان سنياً. وإن انتفيا أو أحدهما كان بدعيًا. وإن انتفى الأولان أو أحدهما ـ كان لا سني ولا بدعي، وبذلك يمكن تعريف كل منهما.

البدعي: طلاق موطوءة تعتد بأقراء لم تبتديها الأقراء عقبه، أو وطئها في واحد من الخمسة المتقدمة؛ كطلاق الحائض، والطاهر التي قد جومعت في طهرها. وإنما كان طلاق الحائض بدعيًا؛ لأنها طلقت في زمان لا يحسب من عدتها. وأما المجامعة في طهرها؛ فلإشكال أمرها هل علقت منه فتعتد بالوضع، أو لم تعلق فتعتد بالأقراء؛ وسيأتي زيادة توضيح على الاصطلاح الثاني.

الذي لا سنة فيه ولا بدعة: طلاق غير المدخول بها، ومن عدتها بغير الأقراء، كالحامل، والصغيرة، والآية؛ لأن غير المدخول بها، لا عدة عليها، وعدة الحامل بوضع الحمل، وعدة الصغيرة والآية بالأشهر، فلا تختلف بحيض أو طهر، ولا إشكال كما تقدم في البدعيّ.

وإذا انقسم الطلاق على هذه الأقسام الثلاثة، فقسمان منها مجمع على وقوع الطلاق فيهما، وهما طلاق السنة؛ وما لا سنة فيه ولا بدعة، والثالث مختلف فيه وهو البدعيّ، فهو محظور محرم باتفاق، واختلف =

....

= في وقوعه مع تحريمه فمذهبنا. أنه واقع وإن كان محرماً، وهو قولُ الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء. وحكي عن الشيعة وبعض أهل الظاهر، وذهب إليه ابن حزم أنه غير واقع، وحكاه ابن العربي عن إبراهيم ابن إسماعيل بن علي، وهو من فقهاء المعتزلة.
استدلوا أولاً بما رواه ابن جريج عن أبي الزبير؛ أنه سمع عبد الرحمٰن بن أيمن يسأل ابن عمر: كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً، فقال ابن عمر «طلق ابن عمر امرأته حائضاً على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر عن ذلك رسول الله ﷺ فقال إن عبد اللّه طلق امرأته وهي حائض قال عبد اللّه فردّها عليّ ولم يرها شيئاً». ويجاب عنه بأن هذا الحديث ضعيف، لتفرد أبي الزبير به. مع أن قوله: «لم يرها شيئاً» يحتمل. لم يرها شيئاً مستقيماً، لكونها لم تكن على السنة، أو يكون معناه، لم يرها شيئاً تحرم معه المراجعة، أو لم يرها شيئاً لا يقدر على استدراكه، لأنه قد بين أنه يستدرك بالرجعة.
واستدلوا ثانياً بأنه طلاق وقع في وقت تحريمه، فلا يصحُ كالنكاح إذا وقع في وقت تحريمه، لأن النكاح قد يحرم في وقت العدة والإحرام؛ كما يحرم الطلاق في وقت الحيض والطهر المجامع فيه. وقياس ثانٍ؛ بأنه طلاق فيه مخالفة الله تعالى، فأولى ألا يقع؛ كمن وكل وكيلاً بطلاق زوجة في الطهر، فطلقها في الحيض، فإنه لا يقع لأجل مخالفة. ويجاب عن القياس الأول بأن الطلاق أوسع حكماً، وأقوى نفوذاً من النكاح؛ لوقوع الطلاق مباشرة وسراية، ومعجلاً ومؤجلاً، وبصفة، ولا يصح النكاح على مثله، فجاز أن يقع في وقت تحريمه، وإن لم يصح عقد النكاح في وقت تحريمه، ويجاب عن قياسهم على الوكيل؛ بأن الوكيل إذا خالف الإذن ـ زالت وكالته، ولا يرجع بعد زوالها إلى ملك، فرد تصرفه، والزوج إذا خالف رجع بعد المخالفة إلى ملك، فنفذ تصرفه.
ودليلنا: ما رواه الشافعي، عن مالك، عن نافع عن ابن عمر: «أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: «مُره فلْيراجعها، ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طَلَّقَ قبل أن يمَس، فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء». فموضوع الدليل أمره بمراجعتها، فلو لم يقع لم تكن رجعة، لأن الرجعة لا تكون إلا بعد طلاق. فإن قيل أمره بالرجعة إنما هو أمر بردها إليه. قلنا: هذا تأويل فاسد من وجوه.
أحدها: أن الرجعة بعد ذكر الطلاق تنصرف إلى رجعة الطلاق، لأن حمل اللفظ على حقيقته الشرعية يقدم على حمله على حقيقته اللغوية، كما تقرر في أصول الفقه. **ثانيها**: أن ابن عمر صرح في روايات مسلم، وغيره بأنه حسبها عليه طلقة. **ثالثها**: أن ما ذكر إخراجها فيؤمر بردها، وإنما ذكر الطلاق فكان منصرفاً إلى رجعتها. **رابعها**: أن المسلمين جعلوا طلاق ابن عمر هذا أصلاً في طلاق الرجعة، وحكم وقوع الطلاق في الحيض، ولم يتأولوا هذا التأويل، فبطل «بالإجماع».
وروى الحسن عن عبد اللّه بن عمر قال: «طلقت امرأتي وهي حائض طلقة، وأردت أن أتبعها طلقتين، فسألت النبي ﷺ عن ذلك فقال «راجعْها» قلتُ: أرأيت لو طلقتها ثلاثاً قال «كنتَ قد أنبت زوجتك، وعصيت ربك»». وهذا نص في وقوع الطلاق في الحيض لا يتوجه عليه هذا التأويل المعلول.
ومن القياس: أنه طلاق مكلف صادف ملكاً، فوجب أن يقع كالطاهر ـ ولأن رفع الطلاق تخفيف، ووقوعه تغليظ، لأن طلاق المجنون لا يقع تخفيفاً، وطلاق السكران يقع تغليظاً، لأن المجنون ليس بعاصٍ، والسكران عاصٍ، فكان المطلق في الحيض أوْلى بوقوع الطلاق تغليظاً من رفعه تخفيفاً ـ. ولأن النهيَ إذا كان لمعنى لا يعود إلى المنهي عنه لم يكن النهي موجباً لفساد ما نُهي عنه، كالنهي عن البيع =

عائشة وماذكر بعده والجمار
شحم النخل وهو شئ أبيض
يقطع من رؤس النخـــل
ويؤكل والودى صغار النخل
وقوله (كالهيالا كل)
يعنى مثـل الخبز واللحـم
وامثالهـما لانه يقطـع فى
الحنطة والسكر بالاجماع
اذالم يكن العام عام مجاعة
وقحط أما اذا كان فلا قطع
سواء كان مما يتسارع اليه
الفساد أولا وقوله (كاللحم
والثمر) اللحم راجـع الى
قوله كالهيالا كل منـه

والطرى) وصوابه
ر يطير فيقـل احرازه
يعرف رفعه بل رواه
ر جل سرق دجاجة
شيبة عن عبد الرحمن
د سرق طيرا فاستفتى
ه عمر فان كان هذا مما
قوله وعن أبى يوسف
راب والطين والجص
الاصلية زالت وزال
ائشة وثبوت الشبهة
ح وشرح الطحاوى
أبى يوسف يقطع بها
ن ماجه عن عمرو بن

راجع الى قوله ومافى معناه فكان كلامه لفاونشرا

الخ) أقول الاولى أن يقال ولما كان الامر كذلك

ههنا الجراب المتخذ منه فكأنه قال حتى يؤويه المربد
المربد حتى يجف أى حتى يتم ايواء الجرين اياه فانه
الجرين ليس حرزا ليجب القطع بالاخذ منه اللهم
باطلاق قوله صلى الله عليه وسلم لاقطع فى ثمر
مذى عن الليث بن سعد والنسائى وابن ماجه عن
مد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان ان غلاما
ه فقال رافع بن خديج قال النبى صلى الله عليه
عمه مرتين فى القسم الاول وفى القسم الثانى قال
لم يذكر واقيه واسعا انتهى وكذا رواه مالك والحاصل
اعرف انه زيادة من الراوى الثقة وقد تلقت الامة هذا
فى الجرين وفى مثله من الحدود يجب تقديم ما يمنع
يضمن المسروق بمثلى قيمته وان نقل عن أحمد فعلماء
تعالى وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
لاة والسلام ذلك ففيه دلالة الضعف أو النسخ فينفرد
بد حديث الثمر والكثر بهذا التفصيل يعنى بفصل
لاشئ عليه أو يخرجه ففيه ضعف قيمته وجلدات

نكال

ص من المال المتقوم
يها الاراقة فتثبت
لمجرد قال أبو حنيفة
طع فى الرب والجلاب
حتى لا يضمن متلفها
لمعازف جمع المعزف
ومالك وهو رواية عن
رى عنه يقطع مطلقا
ى وفى رواية أخرى
خذ بتأول فى أخذه
ب (واحرازه لاجله)
ر وقيمة الآنية تزيد
لمال قال فى المبسوط
الم أقطعه وان كان
ى نصاب كامل ولكنا
قصده أخذ الدراهم

عن كتاب المجرد عن أبى
حنيفة رضى الله عنه انه
قال لا قطع فى الخل لانه
قد صار خمرا مرة (ولا فى
الطنبور لانه من المعازف)
والمعازف آلات اللهو والتى
يضرب بها الواحد عزف
رواية عن العرب قوله
(ولا فى سرقة المصحف)
ظاهر

(قوله والمعازف آلات
اللهو) أقول بالعين
المهملة قال المصنف
(ويقطع فى سرقة العبد
الصغير) أقول فيه
بحث لانه يمكن أن يتأول
فى أخذه اسكاته كما فى الحر الصغير فتأمل فى جوابه

من ذهب وهو بكسر السين بوزن قرطعب (وله الزرد)
ر (نهيا عن المنكر) فلا يجب الاضمان مافيه من
لكل جسم صاب (وعن أبي يوسف ان كان الصليب
ه بيت مأذون في دخوله وان كان في يد رجل في حرز
ماذكرنا من تأويل الاباحة وهو عام لايخص غير الحرز
روان كان عليه حلى) يبلغ نصابا وقيد بالحر ليخرج
لى بفتحها اما يلبس من ذهب أوفضة أوجوهر (وقال
طع بسرقته وحده فكذا مع غيره والخلاف في صبى
لا يقطع اجماعا لانه في يد نفسه فكان أخذه خداعا
ى الخلاف عن أصحابنا ومن ذكره كصاحب المختلف
ل كان ينبغي للمصنف أن يقول وعن أبي يوسف
ذلك وقال مالك والحسن والشعبي يقطع بسرقة غير
اذا كان كما ذكرنا يكون هو المقصود بالاخذ دون
قطع الا بأخذ المال فلا يقطع وان كان اثمه وعقابه
العزة جل جلاله ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل
ل استأجر أجيرا فاستوفى منه عمله ولم يوفه أجره
ه شرعا وأما التأويل الذي ذكره من قصد تسكيته أو

ابلاغه

لكونها محتاجا اليها لمعرفة
اللغـــة ومعانى القـرآن
والحاجة وان قلت كفت
لايراث الشبهة ومن الناس
مــن ألحقها بدفاتر الحساب
لكونها غـير محتاج اليها فى
معرفة أحكام الشرع

قال المصنف (الا أنه انضم
اليـه معـنى الآدميـة)
أقول والانضمام غير التبعية
فتأمل

متقوم هكذا حكى
ى من وجـه فصار
سوق استدلالهما
مع باقى الشروط قد
منتفع به) ان كان
لتضمن لفظ مطلق
كامل عليه كيف
ارقـه كسارق درة
ماهو مال لم يعـد
لان المقصود ما فيها
خذ به نفعا (فـكان
الشريعة كالفقه
دة بدفاتر الحساب
عة وان قلت كفت
فة لانه لا يقصـد
ـة وليست اياها
فى كتب الحساب

موعالاهوفليس آلةلهو (قوله ويقطع فى الساج والقنا
والعود الرطب لان كل هذه ليست مباحة فى دار الاسلام
فليس فيه شبهة فى سقوط القطع لان سائر الاموال حتى
طع فيها فى دارنا وروى هشام عن محمد لا قطع فى العاج
والظاهر القطع كما ذكرنا ومقتضى النظر عدم القطع
بة العاج لخلاف الشبهة فى المالية (ويقطع فى الفصوص
ولا توجد مباحة الاصل فى دار الاسلام فصارت كالذهب)
فيها لانه) أى الخشب (بالصنعة التحقت بالاموال
ن الصنعة لم تغلب على الجنس) لنقطع ملاحظته بها
(حتى ان الحصير يبسط فى غير الحرز) وكذا القصب
صنعة فيه على الاصل فقطع فيما اتصلت به منه حتى
دادية والعبدانية فى ديار مصر والاسكندرانية وهى
صر مطلقا هذا وفى عيون المسائل سرق جلود السباع
لا يقطع هكذا قال محمد لانها اذا جعلت ذلك خرجت من

نما يحرز بالابواب المركبة فلا تكون ان
حرز بالبرانى وقوله (وانما يجب اذا كان خفيفا) ظاهر

عدم تضمين المتلف عندهما على ان مذهبهما ذلك يعنى

حيح منهما وتعليل
ن راهو يه ورواية عن
عنها ان امرأة كانت
أخذوا بهذا الحديث
يضا متصفة مشهورة
عارية فسرقت فأمر
عليه الصلاة والسلام
كوه واذا سرق فيهم
م التعدد وللجمع بين
ض انها لم تسرق على
ثة قالت استعارت
لنبي صلى الله عليه
لله عليه وسلم ما قال
انهما واقعتان وانه
ية بما قلنا وفي سنن
محمد بن طلحة بن ركانة

قطع على الحمى قال وهو النباش بلغة أهل المدينة) أى
ابن الزبير انه قطع نباشا وهو ضعيف ذكره البخارى
انه كان متهمه بالكذب وعبالله أثر عن ابن عباس رواه
ى عن روح بن قاسم عن مطرف عن عكرمة عن ابن
الرزاق أخبرنا ابراهيم بن أبى يحيى الاسلمى قال أخبرنى
انه وجد قوما يختفون القبور باليمن على عهد عمر بن
ليه أن اقطع أيديهم فأحسن منه بلاشك مارواه ابن أبى
رى قال أتى مروان بقوم يختفون أى ينبشون القبور
جه عبد الرزاق فى مصنفه أخبرنا معمر به وزاد وطوف
حدثنا حفص عن أشعث عن الزهرى قال أخذ نباش
ن بحضرته من الصحابة والفقهاء فأجمع رأيهم على أن
يح مذهبنا من جهة الآثار وأما من جهة المعنى فلهم
مثله فيقطع فيه) أما المالية فظاهر وأما الحرز فلان
وقد سمى النبى صلى الله عليه وسلم القبر بيتا فى حديث
أنت اذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف
وله قال صلى الله عليه وسلم عليك بالصبر وقد بوب أبو

داود ر

طءالبهيمة وأما
ائط نوضع البيت
زأصلا كالمسجد
سافى مقام وجوب
وهذا فى القبر
ودالحرزوالصحيح
وعدم المملوكية
ن الخال فى المالية
وصح (قوله ولا
طع وهوقول حماد
ه وهومنهم) وعن
فى هذا المال حق
مالامشتركابينهما
لانه استيفاء لحقه
اس أن يقطع لانه

القطع (سواء) أمااذا كان
حالافظاهر وأمااذا كان
مؤجلا فلان التأجيل
ليس الالتأخير المطالبة وأما
نفس وجوب الدين فثابت
قبل المطالبة أيضا والقياس
أن يقطع لانه سرق مالا يباح
له الاخذ كما لوسرق من خلاف
جنسه ووجه الاستحسان
أن الاخذ ان لم يكن مستحقا
لمكان الاجل كان له شبهة
الاخذ وهى كافية للدرء

(قوله من أقفل الباب) أقول
ولا يقال قفل الا اذا كثرت
الابواب لأن التفعيل للتكثير

ه فى الصحيح حيث يفهم منه أن من علمائنا من قال
ولعل الاولى ان يقال لما بينا من الادلة من الجانبين
ى أنهما يخالفان أبا يوسف والشافعى ولا يوافقانهما

رثة الا ان ادعى ذلك (وان كان دراهم فأخذ دنانير) أو على
قصاصا بحقه وانما يقع بيعا فلا يصح الا بالتراضي فليس له
ث الثمنية ويقطع لو سرق حليا من فضة ودينه دراهم
طع الا أن يكون المولى وكلاهما بالقبض لان حق الاخذ
ولده الكبير أو غريم مكاتبه أو غريم عبده المأذون المديون
ه الصغير لا يقطع (قوله ومن سرق عينا فقطع فيها فردها)
طع والقياس ان يقطع وهو رواية عن أبي يوسف وهو قول
سلم فان عاد فاقطعوه) فيما روى الدارقطني من حديث أبي
لام اذا سرق السارق فاقطعوا يده ثم ان عاد فاقطعوا رجله
لاولى) في سببية القطع (بل أفحش) لان العود بعد الزاجر
ص أبا يوسف أن المسروق عاد تقومه بالرد الى المالك ولهذا
قطع كما لو سرق غيره أو سرقه هو من غيره (وصار كما لو باعه
نه) فانه يقطع اتفاقا (ولنا أن القطع اوجب سقوط عصمة

المحل

هذه المسئلة مقدما على قوله وان سرق منه عروضا الا أنه لم
(والقياس أن يقطع) أقول فيه اشارة الى أن العمدة في
قوله وجه التشبيه هو أن المتاع الخ) أقول هذا لاثبات

حتى ان من زنى بامرأة فحد ثم زنى بتلك المرأة مرة أخرى يحد ثانيا بخلاف حد القذف فان فيه حق العبد خصوصا على أصل الخصم وخصومة المقذوف فى الحد فى المرة الثانية غير مسموعة لان المقصود اظهار كذب القاذف ودفع العار عن نفسه وقد حصل ذلك بالمرة الاولى أجيب بان

لا يحد ثانيا فكذا
زنى بها أولا بعد أن
ه ثانيا وقوعه فى
يفاء الحد بخلاف
صلح جوابا للنقض
جب عدم شرع
صومة لا تتكرر فى
يه المدعى استقلاله
بعد رده (فسرقه)
) ويجب عليه
عاد المحل والقطع)

كرر الخصومة من شخص واحد فى محل واحد كحد
ستوفى فى المرة الثانية غير المستوفى فى المرة الاولى
لى وقوله (فان تغيرت عن حالها) ظاهر والقطع

خ) أقول لكونه عرضا (قوله والقطع بالجرالخ)
رها فليتأمل

صاحبه مضيعا (قوله ومن سرق من أبويه) وان عليا
خ والاخت والعم والخال والخالة والعمة (لايقطع) وقال
حق له فى مالهما ولذا يحد بالزنا بجاريتهما و يقتل
فلا اختلاف فيه وقال أبوثور وابن المنذر يقطع الاب
شافعى يقطع فى السرقة من غير الولاد أما وجه الاول أى
عها البسوطة فى المال والاذن فى الدخول فى الحرز حتى
رعا ويخص سرقة الاب من مال الابن قوله عليه الصلاة
والذى أرادا المصنف بقوله (والثانى للمعنى الثانى) أى الاذن
القرابة البعيدة قال المصنف (وقد بيناه فى العتاق) أى
ونحن ألحقناه بقرابة الولاد وقد رأينا الشرع ألحقهم
ألحقناهم بهم فى عدم القطع بالسرقة ووجوب النفقة ولان
م ولذا حل النظر منها الى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة
لخال وماذاك الا للزوم الحرج لو وجب سترها عنه مع كثرة
حتشام أحدهما من الآخر وأيضا فهذه الرحم المحرمة
القطع فوجب صونها بدرئه ذكره فى الكافى وسيأتى ما فيه

هما والمحرمية بدون
وبقطع بالسرقة منهما
حرمية فيهما فالالحاق
لابطال الوجه المذكور
تهر فلا بسوطة تحرزا
ع قوله انه يدخل عليها
دم الشهرة فيتهم فلا
مال أمه من الرضاعة
خر أو العبد من سيده
ل الحرز (وان سرق
ى أحد أقواله وبه قال
حقا فى ماله أى النفقة
س من المال كانت
طا مالك عن عمر أنه
فاذا لم يقطع خادم

نقطع بالاجماع فيجب أن
يكون من بيت أمه من
الرضاع كذلك ووجه
الاقربية ان الحاق الرضاع
بالرضاع أقرب من الحاقه
بالزنا وقوله (وهذا) أى
القطع مع الدخول عليها
من غير استئذان وحشمة
(لان الرضاع قلما يشتهر فلا
بسوطة تحرزا عن موقف
التهمة بخلاف النسب)
وقوله (واذا سرق أحد
الزوجين من الآخر)
ظاهر

قال المصنف (والمحرمية
بدونها لا تحترم الخ) أقول

(خلافا للشافعي الخ) أقول وذلك أنها بذلت نفسها

عدمن الصحابة شئ عدا قد تحصل نقل الاجماع تحصل
سارق من المغنم) لايقطع (لان له فيه نصيبا وهو مأثور عن
رنا الثورى عن سماك بن حرب عن أبى عبيدة بن الابرص
لغنم فقال له فيه نصيب وهو خائن فلم يقطعه وكان قد سرق
ديث مرفوع رواه ابن ماجه حدثنا جبارة بن المغلس عن
ن ان عبدا من رقيق الخمس سرق من الخمس فرفع الى النبى
بعضه بعضا ولايخفى أن هذا ليس مما نحن فيه ألاترى
ه بعضا وكالامنافيما سرقه بعض مستحق الغنيمة واسناده
لابدمنه) لوجوب القطع (لان الاستسرار لايتحقق
وانسان متصد للحفظ يكون المال سائبا فلا يتحقق
على هذا يكون قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
رقة دون الاخفاء ولا يتحقق الاخفاء دون الحافظ فيخفى
ناس والاحاديث الواردة بعد ذلك فى اشتراطه كقوله
ة الجبل فاذا آواه المراح أوالجرين فالقطع فيما بلغ ثمن
مص (ثم هو على نوعين حرز) بالمكان (كالدور والبيوت)

(لان له فيه نصيبا) أقول والجدران

ر القدورى وشرح الطحاوى فلابد من تعليل آخر

الحافظ هو الصحيح)
أى فى وقت دخولها
الشهيد وفى الكافى
المكان فى نفسه صالح
وليس هذا مع الحافظ
أنه اذا دخل الحمام
صالح لصيانة الاموال
فانه ما وضع لاحراز
كان نائما فى المسجد
يكن له باب أوله باب
قبل الاخراج) من
فانه يقطع كما أخذه
(بين كون الحافظ)
ده) وهو بحيث يراه

والحرز بالحافظ يجب
القطع فيه اذا أخذ المال
(لزوال يد المالك بمجرد
الاخذ فتتم السرقة) وهذا
أيضا مما يدلك على أن
الحرز بالمكان أقوى (ولا
فرق بين أن يكون الحافظ
مستيقظا أو نائما والمتاع
عنده أو تحته هو الصحيح

قال المصنف (لانه محرز
بدونه وهو البيت) أقول
قال الزيلعى لان الحرز به
فوق الحرز بالحافظ لان
الحرز ما يمنع وصول اليد
ختفائه عن أعينهم فكان الحرز بالحافظ دونه فيكون
هة البدلية يجب ان لا يقطع السارق منه اذا الحدود

بحرز) كالحمام (وصاحبه عنده يحفظه قطع لانه
يتناول ما اذا سرق من حمام وصاحبه عنده يحفظه
الا أن قوله وصاحبه عنده يختص بما يليه وهو قوله
ذلك ولا قطع على من سرق من حمام أو من بيت اذن
يقطع وان كان صاحبه عنده يحفظه والوجه ظاهر من
المذكور (قوله ويدخل فى ذلك) أى يدخل فى بيت
ما حكم عدم القطع نهارا فان التاجر يفتح حانوته نهارا فى
سرق واحد منه شيأ لا يقطع وكذا الخانات (الا اذا
يختل الحرز بالنهار للاذن وهو منتف بالليل (ومن سرق
الحافظ لان المسجد ما بنى لاحراز الاموال فلم يكن محرزا
الاذن كالحمام فكان الحافظ معتبرا حرزا فيقطع بالاخذ
سرق بعضهم من بعض متاعا وصاحب المتاع يحفظه
جماعة قطع (قوله ولا قطع على الضيف اذا سرق ممن
ونا فى دخوله ولانه) بالاذن صار (بمنزلة أهل الدار
من بعض بيوت الدار التى أذن له فى دخولها وهو مقفل
لان الدار مع جميع بيوتها حرز واحد ولهذا اذا أخرج

ومن سرق من المسجد متاعا) ظاهر الاص

الحرز على نوعين الخ

ن
عة يقال أغار الفرس
اص البيت فدخل
ما) بلا تفصيل بين
ج الداخل يده منها الى
لاق الذى هو ظاهر
ج الداخل والوجه
ونه لم يخرج كله معه
الداخل والخارج ثم
أدخل الخارج يده
ل أبى يوسف وقال
فق أن خارجا أى
هما قال والمسئلة
ده ولم يذكر محمد ما اذا
قيل ولو كان فى الدار
ـه وقيل يقطع لانه

أعين الناس ومثل هذا
المعنى لا يليق به الا الاغارة
واذا صح المعنى جاز أن يكون
لفظ الاغارة مرويا عن محمد
وكان قول المصنف فسرق
منها بعد قوله أغار اشارة الى
هاتين الجهتين وقوله (لما
بينا) اشارة الى قوله لان كل
مقصورة الخ وقوله (واذا
نقب اللص البيت) ظاهر
وقوله (وهى بناء على مسئلة
تأتى بعد هذا) اشارة الى
مسئلة نقب البيت

(قوله وكان قول المصنف
فسرق منها بعد قوله أغار
اشارة الى هاتين الجهتين)

ئلة) أقول يظهر بناؤها عليها بأدنى التأمل لكن لابد

رق) واذا أخذه غيره فهذا اعتراض يد معتبرة فقطعت
عليه و بالالقاء لم تزل يده حكما العدم اعتراض يد أخرى
ه انسان ليرده عليه ثم رده الى مكانه لم يضمن لانه فى ذلك
يه بخلاف مالو أخذه غيره لسقوط اليد الحكمية باليد
لان سيره مضاف اليه بسوقه) فيقطع وفى مبسوط أبى
وخرج بلا زجره لا يقطع لان للدابة اختيارا فما لم يفسد
ل اليها وكذا اذا علقه على طائر فطار به الى منزل السارق
قطع (قوله واذا دخل الحرز جماعة فتولى بعضهم
سان والقياس أن يقطع الحامل وحده وهو قول زفر)
ج بعد الاخذ والاخذ ان نسب الى الكل فالاخراج انما
اس ولكنا استحسنا قطعهم (لان الاخراج وان قام به
لسرقة الكبرى) واذا باشر بعضهم القتل والاخذ
كل لنسبة الفعل الى الكل شرعا بسبب معاونتهم وأن
فان السراق يعتادون ذلك فيتفرغ غير الحامل للدفع)
(ولو امتنع القطع أدى الى سد باب الحد) ان منع لم يضر

تبع وان كان الذى واغما
حنيفة ومحمد لان الفعل من الكل واحد وقد تمكنت
الصبى والمجنون

وهى ماإذا أدخل يده فى الكم فطرها (قوله فلا يوجد هتك الحرز) يعنى ادخال اليد فى الكم واخراج الدراهم منه وقوله (فى الوجهين) أى من الخارج والداخل وقوله (ينعكس الجواب) يعنى فيما اذا كان حل الرباط خارج الكم يجب القطع لانه لما حل الرباط الذى كان خارج الكم وقعت الدراهم فى الكم فاحتاج فى أخذ الدراهم الى ادخال

...ه عدم السرقة وهى ...حفسة من حرز وقد ...دخول وقد يتحقق ...نفاق الحال لانه قلما ...خل الانسان يده من ...كن فسقط اعتباره ...من طر) أى شق ...كم (لم يقطع وان ...من خارج فلا يوجد ...كم ولو كان مكان ...ج يقطع لانه أخذ ...يأخذها من خارج

...الرباط فى داخل الكم فانه لا يقطع لانه لما حل ...ج الكم فلم يقطع لانه لم يهتك الحرز فى أخذ المال ...عنى قوله ينعكس الجواب

...تأمل فانه لا يدخل يده فى الحرز حينئذ لعدم قابلية

لاف مالو كانت فى حظيرة بناها اهالها وعليها باب مغلق
ـة الثلاثة اذا كان الراعى بحيث يراها يقطع لانها
ول فليست محرزة . وكذا اذا أخذ الجوالق بما فيه من
الطر ظهر أن ما يطلق فى الاصول من أن الطرار يقطع
ن القطار بعيرا أو حملا لم يقطع لانه ليس بمحرز مقصود
كب والقائد انما يقصدون قطع المسافة ونقل الأمتعة
ـظ قالوا يقطع وان شق الحمل وأخذ منه قطع لان
ة فيه صيانتها كالكم فوجد الاخذ من الحرز فيقطع)
افظ حرز فيقطع فى أخذ الجمل والحمل والجوالق
مه بيده فقط عندنا وعندهم اذا كان بحيث يراها اذا
ه وفرض أن قصده قطع المسافة ونقل الامتعة
جب اعتباره والعمل به وكونه عليه الصلاة والسلام
الراعى اياها فى المرعى وغيبتها عن عينه أو مع نومه
لاف بعض على نسق ومنه جاء القوم متقاطرين اذا
ه متاع وصاحبه يحفظه أو نائم عليه قطع ومعناه اذا
لفازة والمسجد (ونحوه حتى يكون محرزا بصاحبه
المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه يعد حفظا عادة

البداسم للخارجة من رؤس الاصابع الى الآباط لأن فيه تكثير المقطوع وقوله (كيف وقد صح أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر بقطع السارق من الزند والحسم) روى أبو هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقالوا يا رسول الله ان هذا سرق فقال عليه السلام ما إخاله سرق فقال السارق بلى يا رسول الله فقال اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه الحديث

ان الا ...لاق ... فراداً

وأما كونه من الزند

...ه كالمتواتر لا يبالى

...ما رواه الدارقطنى فى

...عدى فى الكامل عن

...حمن بن سلمة قال ابن

...وسلم قطع رجلا من

...ه الاجماع فانقل

...ن المنكب لان اليد

...ع قبل الفتنة ولان

...در من اطلاق اليد

...الرسغ فيتعين ما الى

...يرة انه عليه الصلاة

) أقول ولعل المراد أن لفظ اليد مشترك بين الكل

من المرفق وقد تكون من الرسغ باستعمال العرب

عمل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم واجماعهم اه

لنبى عليه الصلاة والسلام أمر بقطع السارق من

على قوله بقطع وليس كذلك بل على قوله ومن الزند

ه وسلم فقال اقتلوه قالوا يا رسول الله انما سرق قال
قالوا يا رسول الله انما سرق قال اقطعوه فقطع ثم جيء به
ل اقطعوه فقطع ثم جيء به في الرابعة فقال اقتلوه فقالوا
ه في الخامسة قال اقتلوه قال جابر فانطلقنا به فقتلناه ثم
النسائي حديث منكر ومصعب بن ثابت ليس
يوسف بن سعيد عن الحرث بن حاطب اللخمي أن النبي
ول الله انما سرق قال اقطعوه فقطع ثم سرق فقطعت
ربع كلها ثم سرق الخامسة فقال أبو بكر كان رسول
واه الطبراني والحاكم في المستدرك وقال صحيح الاسناد
ج الدارقطني عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام
جله فان عاد فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله وفي
لم من الطعن ولذا طعن الطحاوي كما ذكره المصنف
وفي المبسوط الحديث غير صحيح والا احتج به بعضهم في
في الابتداء تغليظ في الحدود ألا ترى أن النبي صلى الله
م ثم انتسخ ذلك وأما فعل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما
ن أبيه ان رجلا من اليمن أقطع اليد والرجل قدم فنزل

أن لاأدع له ندا يا كل
بن محمد عن أبيه قال
أن أدعه لا يتطهر
انه أتى بسارق فقطع
قطع رجله على أى شئ
كتب الى ابن عباس
سارق فأجمعوا على
ده ثم ان عاد فاقطعوا
سلمين وأخرج عن
وهذا كله قد ثبت
وادث التى غالبا تتوفر
صحابة يجتمعون على
أقل ما فى الباب أن
بعد ذلك اما الضعف
من رأى الامام قتله
سياسة فيفعل ذلك

رع الا . (فيما يغلب) على ما مر غير مرة (بخلاف
طعت يداه أو أربعته قطعت أربعته (لانه حق العبد
سرى محل القطع بظاهر الكتاب ولا اجماع على خلاف
لى المقيد عملا بالقراءة المشهورة خرجت من كونها
صف وان تكرر بتكرر ذلك الوصف لكن انما يكون
ن التقييد أنتفى محليتها للقطع فلا يتصور تكراره فيلزم
طعوا أيديهما وثبت قطع الرجل فى الثانية بالسنة
عدم (قوله وان كان السارق أشل اليد اليسرى أو
لا (لا يقطع لان فى القطع) والحالة هذه (تفويت جنس
طوعة أو مشلولة (أو مشيا) اذا كان ذلك فى رجله اليمنى
الدية بقطع اليدين والرجلين وهذا لان المشى لا يتأتى
لا يقطع يمين السارق (اذا كانت ابهام يده اليسرى)
) من واحدة منهما (سوى الابهام) لان فوتهما يقوم
وت اصبع واحدة غير الابهام لا يوجب ذلك فيقطع
كان فى اليد اليمنى انه يقطع لانها لو كانت صحيحة قطعت
الباب ما ذكر فى الكتاب حيث جعل القائم مقام الابهام

القصاص الا انه امتنع للشبهة) وهى قوله تعالى فاقطعوا أيديهما فان ظاهره يوجب تناول اليدين جميعا فصار شبهة فى حق القصاص اذ القصاص لايثبت بالشبهة بخلاف ضمان المال وقوله (ولابى حنيفة) تقريره القول بالموجب سلمنا انه قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تأويل لكنه أخلف من جنسه ماهو خير منه فلا يعد اتلافا (وعلى هذا) التقرير (لو قطعه غير الحداد) أى لو قطع يسار السارق غير الحداد بعد

فاقطعوا أيديهما
الى هذا فالقطع فى
وزانها (وقيل) الخطأ
موضوع فيضمنها
ظاهر النص يسوى
تعمد الظلم فلا يعفى
لانه سقط للشبهة)
لكنه (أخلف من
بها أتم فلا يضمن
فا خلفها الى خلف
عوضه من جنس
قطع رجله اليسرى
ألف أو شهدا عتل
حنيفة بالاختلاف
فى شرحه لمختصر

يتفاوت بين أن يكون قاطع اليسار مأمور الحاكم
لو قطع غيره يده اليسرى فان فى العمد القصاص وفى
ن قائما وعليه ضمانه فى النهاية

سلوا وجوهكم وأيديكم

لان الخصومة شرط لظهور السرقة) والخصم هو
شافعى وأحمد وقال مالك وأبو ثور لاتشترط المطالبة
الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعى فى الاقرار) هو
كالبينة يعنى اذا أقر عند الحاكم إنى سرقت مال فلان
ضر فلان ويدعى وماذكره عن الشافعى رواية عن أبى
القطع الذى هو حق الله تعالى وبالاقرار يظهر السبب
ديق المقرله فى المقر به فهو للمقر ظاهرا ولهذا لوأقر لغائب
للسلمين أو لطائفة السارق منهم ثابتة وكذا شبهة وجود
هذه الشبهة بخلاف الزنا فانه لايباح باباحة بوجه من

قيام الشبهة وهو لايجوز الوجوه
الجناية على مال الغير لاتظهر الابخصومة هو معنى قوله لان
الاول تعليل لاشتراط الحضور والثانى لعدم التفرقة بين

الكاكى وانما خص أبا حنيفة لما أن شبهة عدم وجوب
أن القطع وقع حدا عنده فلا يضمن السارق استدلالا
ذكر الشارح تبعا للاتقانى فتأمل أنت (قوله فأزال ذلك
الثانى طريق أبى يوسف ومحمد) أقول وجه التخصيص غير

فله أن يقطعه لان له أن
يأخذه وكذا فى الايضاح
وأما عقلا فلان السارق انما
تقطع يده بخصومة من له
ولاية الاسترداد وليس للراهن
ذلك قبل قضاء الدين والمراد
بالرهن المرهون والضمير فى
(بدونه) راجع الى قضاء الدين
وعلى النسخة الاولى الى قيام
الرهن فكان شرط جواز
القطع بخصومة الراهن
أمرين قيام المرهون حتى
لو هلك لاسبيل للراهن عليه
لبطلان دينه عنه وقضاء الدين
لحصول ولاية الاسترداد

ك) بما فى أيديهم
ح من نسخ الهداية
ى بدون قضاء الدين
ب بعد القضاء وقيل
ده للحفظ فلا يكون
المرتهن لان الدين
ة البيان وينبغى أن
ا الزائد أمانة فى يد
صومته (قوله
ن لا خصومة لهم فى
لانهم لا يملكون
ى لكن المذكور فى
ستعير أيضا (وزفر
يه) أى فى القطع

صله أن لا خصومة لهؤلاء المذكورين فى الاسترداد
لتفت الى خصومتهم (وزفر يقول ولاية الخصومة
طع لان فيه) أى فى ظهورها فى حق القطع

ة الى غيره وفى فصل الاقرار شبهة زائدة هى جواز أن
تيفاء الحد مع ذلك استيفاء مع الشبهة ثم أجاب عن قول
قالله وان لزم غير مقصود ولا دائمى لانه انما يثبت اذا كان
هدر فى اعتبار الشرع بدليل الاجماع على أن يقطع
يمه سقوط الضمان فكان تعليله لذلك مردودا بدلالة
واب عن مقدر هو أن يقال احتمال اقرار المالك له أى
هذه الشبهة فقال هذه شبهة يتوهم اعتراضها عند
اق الحال لا على تقدير منتف فى الحال ألا يرى أن القطع
الو حضر المالك وغاب المستودع يقطع وان كان لو حضر
فى يبتى ولا يخفى أن لا فرق بين هذه الشبهة والشبهة التى
لخصومة من احتمال اباحة المالك المسروق للمسلمين
لمين أو لطائفة السارق منهم كما جاز أن يقر له به سرا فاذا
ن اعتبرت تلك بسبب قيام احتمالها فى نفس الامر لا على
ن احتمال كون المالك كان أذن له أو أنه مقر له به قائم ف

ك كما مر فى مسئلة قبيل الحال
هومة الاعتراض فلا تعتبر (كما اذا حضر المالك وغاب
ندى فى الوقت الذى سرق ذلك ومع ذلك لم يشترط حضور

ولا ملك والردمنه
الاول ولاالى الثانى
طه كما يحفظ أموال
خصومة الاول لان
رق سرقة فردها الى
ا بعد المرافعة وجه
القطع والخصومة
ا جعلت حجة لقطع
بعد المرافعة وسماع
ا القاضى بالشهادة
رد من الشئ ينتهى
ولا فرق فى عدم

من ملك وضمان ووديعة
وخصومة من هذه صفته
لا تعتبر فى القطع وأما
المالك فللوجه الأول وقوله
(وللاول) أى السارق الاول
(ولاية الخصومة فى الاسترداد
فى رواية لحاجته اذ الرد
واجب عليه) وليس له
ذلك فى رواية أخرى لان يده
ليست بصحيحة لكون اليد
الصحيحة عبارة عن أن
تكون يد ملك أو ضمان
أو أمانة ولم يوجد ذلك وان
يده عن كونها يد ضمان كان لذلك وقد انتفى ذلك
رق سرقة فردها على المالك) فاما ان يردها (قبل

تبرة) أقول قد مر فى ظهر هذه الصحيفة ان الخصومة
ل يندفع ذلك الاحتمال الا دون أن يحضر المالك

جـل بالقطع فى سرقة فوهبها له المالك) وسلمها اليـه
عدومالك (بقطع وهو رواية عن أبى يوسف لان السرقة
الحاكم وقضى عليه بالقطع ولا شبهة فى السرقة الا لوصح
وقت السرقة) ولا موجب لذلك فلا يصح (فلاشبهة)
صف وان أنه قال يارسول الله لم أرد هذا ردائى عليه صدقة
بى به رواه أبوداود وابن ماجه زاد النسائى فى روايتـه
ف مال وأقر له بالسرقة بعد القضاء فانه لا يقطع لان بالاقرار
الامضاء) يعنى استيفاء الحد بالفعل (من القضاء فى باب
كه قبل القضاء لا يقطع فكذا قبل الاستيفاء والشأن فى
الباب(٢))وقد بيناه فى حد الزنا الا ان المصنف لما كان هذا

وهذا احتراز هنا
ويلزم منه ثبوت الملك للسارق وقت وجود السرقة فيكون
حكمت أو قضيت بالقطع أو بالرجم أو بالحد (فى هـذا

أنها جعلت حجة لتلك الضرورة فى حقوق العباد فسلم ولا
لنا المراد هو الاول لكن ثبوت حق الله هنا يكون فى ضمن
كر السرقة لا يقطع السارق صرح به الزيلعى فتأمل

ان الاستيفاء من القضاء فى باب الحدود مطلقا لكن فى صورة الرد لم يحصل بالرد سوى الواجب عليه بالاخذ وههنا حدث بينهما تصرف موضوع لافادة الملك وكان شبهة فى درء الحد قال (وكذلك اذا نقصت قيمتها من النصاب) هذا معطوف على قوله فوهبت له وقوله (يعنى قبل الاستيفاء بعد القضاء)

ركت بن قوله ما تمت
يه ثم الواقعة واحدة
ه هو وصدقة عليه كان
تها) أى قيمة السرقة
ب (وعن محمد يقطع
رات العين ناقصة وقت
لاستيفاء كذلك (ولنا
هو منتف فى نقصان
طع نصابا كاملا بعضه
وذا لا يكون مضمونا
كان السارق استهلكه

عطوف عليه كان على ذلك التقدير وقوله (اعتبارا
أن المعتبر فى قيمة المسروق أن يكون يوم السرقة ويوم
فاق وان كان النقصان لتراجع السعر فكذلك عند
اهر (ان كمال النصاب لما كان شرطا) فى الابتداء
ن النقصان فى العين (أن النقصان فى العين مضمون
وقت الاخذ دينا وقت الاستيفاء (كما اذا استهلك كله

ان الحد يندرئ بالشبهات وهى الاتمان صدقه قال
ب الحد (بدليل صحة الرجوع بعد الاقرار) اجماعا
ة دارئة اذا رجع على انه ممنوع فان من يعلم هذا من
الباً (قوله واذا أقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما
ع منهما و يورث الشبهة فى حق الآخر لان السرقة
هما (قوله فان سرقا ثم غاب أحدهما وشهد الشاهدان
أبى حنيفة الآخر وهو قولهما) وقول الائمة الثلاثة
(رعاية عى شبهة) والسرقة واحدة فتعمل فى حقهما
الغائب فيبقى معدوما) فانما عملت الشهادة فى حق
) فى خلافية زفر فى القطع بخصومة الغاصب والمودع
ه أو تثبت ببينة أخرى وكذا اذا أقر بسرقة مع فلان
مر وهو قول باقى الائمة (قوله واذا أقر العبد المحجور
ذه المسئلة أربعة لان العبد المقر بالسرقة إما مأذون

راعليه وكل منهما على وجهين اما أن له
صدقه فان صدقه يقطع فى الفصول كلها لوجود المقتضى
قرار بمال قائم أو مستهلك ويرد القائم على المسروق منه

ة الرجوع بعد الاقرار فى الحدود متفق عليه بيننا وبين
وهو المصرح به فى كتبهم

...ال للمقر له به اتفاقا
...ظاهر غير أنه ان كان
...ورا فان صدقه المولى
...ى وقدم المصنف
...ل لا يصح لان اقراره)
...ه اقرار على مال الغير
...ف و بطل فى الطرف
...ل لكونه مسلطا على
...يامنه صحيح لان أثر
... كان داخلا تحت
...ل الا آدمية فيملكه
... الراجع اليه به فوق

ألفاظ نبينها فقوله (فى الوجهين) يعنى فيما اذا كان المال قائما بعينه أو مستهلكا وقوله (فى الوجوه كلها) أى فيما اذا كان العبد محجورا عليه أو مأذونا له وفيما اذا كان المال قائما بعينه أو مستهلكا وقوله (لانه رد على نفسه) يعنى فيما اذا أقر بقتل الغير عمدا (أو طرفه) يعنى فيما اذا أقر بالسرقة وقوله (يؤاخذ بالضمان) يعنى فى المستهلك

...ت وجوب الحد باعتبار أنه آدمى مخاطب لا باعتبار أنه
...لهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى
...مالية فيصح من حيث إنه مال) يعنى لما صح اقراره
...ماليته

...ال الخ) أقول فيه بحث قال المصنف (ومعناه)

و بيان أن المال أصل أن الخصومة تسمع فى السرقة
لا يسقط القطع (و) لذا (يثبت المال) فى دعوى السرقة
م فانه يقضى بالمال (دون القطع) وكذا اذا أقر بالسرقة
ع) حتى لو قال المسروق منه أريد القطع دون المال
ال وقد انتفى المال بما قلنا فانتفى القطع (ولابى يوسف
قطع وهو) اقرار (على نفسه) فيقطع (على ماذكرنا)
ب (والمال وهو) اقرار (على المولى) وهو يكذبه (فلا
كما اذا أقر بسرقة مستهلكة فانه يقطع ولا يلزمه المال
ن عمرو وزيد يقول هو ثوبى يقطع) ولا ينزع الثوب
يفة ان الاقرار فى حق القطع قد صح منه لما بينا) فى
ه بالمال أنه لغير المولى لاستحالة أن يجب القطع شرعا
بالحد ثبت حكمه وهو القطع وهو ملزوم بحكم الشرع

بكون

ح اقراره بالمال أنه لغير المولى بناء على صحة اقراره بالقطع

وان لم يسقط القطع كما

لالـ والاستهلاك)
ة أخرى له فيه أولى
طاء والشعبى ومكحول
ى يضمن فيهما) أى فى
عاد وقال مالك ان
لاف ان كان باقيا أنه
بعد القطع ولو قال
عوى المال وجه
عتى ترد ولانه أتلف
والضمان ولامنافاة
ـة والآخر حق
) يجب الجزاء حقا لله
وتغرمونه قيمتها حقا

يده ثم اتفق أبو حنيفة وأبو يوسف على قطع يد العبد فقد جعلاه سارقا مال غير المولى فيرد الى الذى أقر بالسرقة منه (قوله ولو صدقه المولى) قدمناه فى أول البحث قال (واذا قطع السارق والعين قائمة فى يده) كلامه واضح وقوله (كاستهلاك صيد مملوك فى الحرم) يعنى من حيث انه تجب قيمته للمالك وقيمة أخرى جزاء ارتكاب المحظور

لا يجب عنده وان كان للذمى

ع يثبت المال دون القطع وجوابه لا يخفى اذ لا بقاء اذا
ه لكان أشمل قال صاحب البدائع والعلامة الكاكى
حبه أن يأخذه لانه عين ملكه وللمأخوذ منه أن يرجع
لمسروق لانه يرجع عليه بثمن المسروق لا بقيمته اهـ

قطعا (فما يؤدى الى انتفائه فهو المنتفى) والمؤدى
لا يبقى مع القطع معصوما حقا للعبد اذ لو بقى كان مباحا
وجه دون وجه فكان شبهة فى السرقة اذ الشبهة ليست
ى الحد لكن الحد وهو القطع ثابت اجماعا (فكان
فهو خالص حق الله) ولا يقال جاز كون الشئ محرما لغيره
ن مباحا فى نفسه لانا نقول ما فرض فيه الكلام وهو
استخلاصه الحرمة لنفسه تعالى قبيل فعل السرقة
يتبين لنا ذلك بتحقق القطع فاذا قطع علمنا انه استخلص
لكه الله تعالى جارية ابنه من غير تمليك . ن الابن له
منه بدعواه فعلمنا حكمه تعالى بنقل الملك فيها اليه قبل
فى أعتق عبدك عنى بالف فهو من الاستدلال بمعاينة
الحسن فى الضمان بالاستهلاك مع فرض أن العصمة
ينبغى أن لا يفترق الحال فاجاب المصنف عنه بقوله
لانه فعل آخر غير السرقة ولا ضرورة فى حق فعل آخر)

ع ولا من لوازمه انما

ت العصمة لا يظهر سقوطها فى حق الاستهلاك) أقول
وله وجب أن لا يجب الضمان عند الاستهلاك) أقول

الحالتين والمعصوم فى حالة واحدة ومن الشارحين من قال لانه أى لان سقوط الضمان من ضرورات سقوط العصمة يعنى أنه يلزم من سقوط العصمة سقوط الضمان وهذا لان ضمان العدوان مبنى على المماثلة بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولا مماثلة

ان عن السارق قضاء

الك من جهة السارق

وب على ملك المسروق

ر ايجاب القضاء به فلا

الرد قضاء ويلزمه ديانة

سان بعارض ظهر أثره

احداها) بخصومة

ات (عند أبى حنيفة

سومتهم لا يضمن شيأ)

صومة لتظهر السرقة)

بت أموالهم معصومة

ة الا شرع غير منتفع به كالدم والميتة والذى يؤخذ

و كلام المصنف لا يساعده فتأمل قال (ومن سرق

س بنائب عن الغائب) تقريره الحاضر ليس بنائب عن

لخصومة لانها شرط ظهور السرقة فلم تظهر السرقة من

معصوم مضمون لا محالة

تدى عليكم (قوله ومن الشارحين من قال) أقول

رجه من الحرز (نصفين ثم أخرجه وهو يساوى عشرة)
ن كان لا يساوى عشرة بعده لم يقطع بالاتفاق وان شقه
العبارات فى افادة قول أبى يوسف فى بعضها ما يفيد أنه
كلام الهداية وفخر الاسلام البزدوى والصدر الشهيد
ول الاسبيجابى ذكر الطحاوى قول أبى يوسف مع محمد
البيهقى زاد فقال فى كفايته وعن أبى يوسف وهو رواية
ـر من قوله كقول صاحب الاسرار وقال أبو يوسف
ل أبو يوسف كل شئ يجب عليه قيمته ان شاء ذلك
ماتمت الا وقد انعقد للسارق فيها سبب الملك اذ بالخرق
وب وتركه له وان كره ذلك وما انعقد للسارق فيه
لذى فيه خيار البائع ثم أسقط البائع الخيار فانه لا يقطع

لانه اذا أخرجه غير مشقوق لذلك
واحدا ولانه إذا شق فى الدار ونقصت قيمته عن العشرة
عن أبى يوسف أنه لا يقطع لان له فى شبهة الملك وهو الخرق
ن شاء ملكه الثوب بالضمان لانعقاد سبب الملك لانه لو لم
البائع) ثم فسخ البائع البيع فانه لا يقطع هناك فكذلك
الملك

رقه

الاستهلاك على ظاهر الروايه	...الذى به يثبت الملك
فانه فعل غير السرقة مع انه	...ما اذا كان النقصان
لا يجب الضمان وعن هذا	...د أبى يوسف لا يقطع
ذهب بعضهم الى أنه ان	...ت الاخذ فصاركما
اختار القطع لا يضمن	...لانعدام سبب الملك
النقصان والجواب أن القطع	...اعلم ان الخرق يكون
الباقى بعد الحرق وليس فيه	...لاختيار لانه استهلاك
ضمان بخلاف المستهلك	...ص أكثر من نصف
فان القطع كان لاجله لا لشئ	...لا فيسير ولابد أن
آخر (فان اختار تضمين	...ض العين وبعض
قيمة الثوب كلها وترك الثوب	

...ستندا الى وقت الاخذ فصاركما اذا ملكه بالهبة) فانه
...ى (وهذا كله) أى هذا الخلاف مع هذه التفصيلات
...ت يسيرا) وهو ما يفوت به بعض المنفعة فى الصحيح على
...لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة

...تقرير الجواب الذى هو مورد هذا الايراد ليس على
...ى وفى الخبازية وفى الصحيح أن لا يضمن النقصان كى

راج الباقى فلا يمنع كما لو أخذ ثوبين وأحرق أحدهما فى
احث علك ما ضمنه فيكون كثوب مشترك الى آخره
له ملك فى المخرج فان الجزء الذى ملكه بالضمان هو
دت السرقة وردت على ما ليس فيه ذلك الجزء المملوك له
ولو ساوت نصابا بعد الذبح (لان السرقة تمت على اللحم
منه (قوله ومن سرق ذهبا أو فضة يجب فيه القطع)
عند أبى حنيفة) وهو قول الائمة الثلاثة (و يرد الدارهم
سروق منه عليهما) والخلاف مبنى على خلاف آخر فى
م لا ينقطع حق المغصوب منه عنده خلافا لهما وكذا لو
الصك حق المسروق منه فى السرقة بناء على أنها لم
ذا أما عندهما فقد قيل لا يقطع لانه ملك المسروق بما
عليه مثل ما أخذ وزنا من الذهب والفضة وقيل يقطع
بالصنعة صار شيأ آخر فقد استهلك المسروق ثم قطع
العين كالصنعة فى الحديد والصفر بأن غصب حديدا
هبا فضة فصار دراهم أو دنانير وله أن هذه الصنعة فى
يرموجودة شرعا بدليل انه لم يتغير بها حكم الربا حتى

وهوظاهر وقوله
قيمة (الصبغ وحق
ارق أحق بالترجيح
ى كل) من المغصوب
غاصب وهو القطع
ارق (أسود) ثم قطع
سواء) فلا يؤخذ
يادة) لكن الزيادة
الك) فى الاسترداد
فى زمنه ويلبسونه
تلاف فى الصبغ
لسمن والعسل

تابعا (وان صبغه اسود
أخذ منه الثوب عند أبى
حنيفة ومحمد ولا يؤخذ
عند أبى يوسف لان
السواد زيادة عنده كالحمرة
وأما عند أبى حنيفة فان
السواد عنده نقصان) فلم
يكن حق السارق قائما
فيه معنى (فلا يوجب
انقطاع حق المالك) وأما
عند محمد فان السواد وان
كان عنده أيضا كالحمرة
لكن لا يقطع حق المالك والله أعلم

صبغه أحمر فقطع لا يرد ولا يضمن قال الزيلعى فى
ط والكافى ولفظ صاحب الهداية وان سرق ثوبا
دسرق الثوب فقطع يده وقد صبغ الثوب أحمر الخ
الهداية ليست على مانقله (قوله وهى لا تدل على
عا يستقيم انا كانت الخ) أقول فيه بحث

وهم لان الحد خالص حق الله تعالى لا يسمع فيه عفو
خذوا المال و يقتلوا وسنأتى ان شاء الله تعالى وفى فتاوى
هذا يخالف ماذكرنا الا أن يكون معناه اذا أمكنه أخذ
فى نظيرها أنه يقتل قصاصا خلافا لعيسى بن أبان وفيها
س ولم يأخذ المال ولم يقتل يعزر ويخلى سبيله وهو
ذكور فى الآية وأما بالنسبة الى ما هو أعم فالاربعة
وا توبة وتأتى أيضا فى الكتاب والتقييد بمسلم أو ذمى
ريق على مستأمن لم يلزمهم شئ مما ذكرنا الا التعزير
لين لان ماله غير معصوم على التأبيد و باقى الشروط من
بن وغير ذلك مما يقدمه الشارحون يأتى ذلك كله
بيع الاجزية كما ذكرنا على الجنايات المذكورة (قوله
ون فى الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا) الآية
على الله تعالى فالذى يزيل أمنه محارب لمن اعتمد عليه
عتبار عصيان أمره وإما باعتبار أن الرسول هو الحافظ
اقطع الطريق التى تولى حفظها بنفسه ونائبه فقد
باد الله وهو أحسن من تقدير أولياء الله لان هذا الحكم

يكون نصيب كل واحد منهم عشرين درهما فصاعدا الان التقدير بالعشرة فى موضع كان المستحق بأخذها عضوا واحدا وههنا المستحق عضوان ولا يقطع عضوان فى السرقة الا فى عشرين درهما وقلنا تغلظ الحد ههنا باعتبار تغلظ فعلهم باعتبار المحاربة وقطع الطريق لا باعتبار كثرة المال المأخوذ ففى النصاب هذا الحد وحد السرقة سواء وقوله (كى لا يؤدى الى تفويت جنس

ـال نفى وبالنظر ـجزية على جنايه ـن للآية يقتضى ـه وهذا مما يدفعه ـب ولان فى هذا الاخذ لما كان ـه كالمرتين فقطع فى هذه الجناية من احد منهم نصابا ـسوى أن يكون ـرى بالاجماع كى لا رجله اليمنى لو كانت ـس فان قلت ليس الارض أى من

كانت يده اليمنى مقطوعة فانه تقطع رجله اليسرى

ـى والمراد والله تعالى أعلم التوزيع على الاحوال
فالظاهر انقسام الاجزية عليها ولان الجنايات الخ
ـا مالا يخفى من المخالفة

صل التشهير يحصل بالقتل والمبالغة بالصلب ولم ينقل انه
أحـدا مع أن ظاهر النص لا يحتم الصلب فان قوله أن
يصلبوا بلا قتل لكن يقتل بعد الصلب مصلوبا بالاجماع
عامة الروايات من المباسيط وشروح الجامع الصغير ذكر
ذارأى والشافعى وأحمد مع أبى يوسف فى أنه لابد من
جناية واحدة) هى جناية قطع الطريق (فلا توجب حدين
س كحد السرقة والرجم) اذا اجتمعا بأن سرق المحصن
ى لأبى حنيفة وأبى يوسف وهذا على اعتبار أبى يوسف مع
انت واحـدة باعتبار انه قطع الطريق فهذا المجموع من
ت لتغلظسيها) حيث بلغ النهاية فى تفويت الامن (حيث
لمال) وكونها أمورا متعددة لا يستلزم تعددا لحدود فى
احـد واحـد وهو فى الصغرى حـدان ولان مقتضى
م القتـل لان التوزيع أدى الى أن من أخـذ المال قطع
لب وهذا قتل فيجب أن يجمع له بين القطع والقتل الا أن
على الاجتماع فجاز أن يؤخذ حكمه من الانفراد فجاز ذلك
فس هو ما اذا كانا حـدين أحدهـما غير النفس والآخر

ره آنفا أن المراد التوزيع النفس

مثله فالصلب
خ قطعا لا يحتمل
ريق (ولا يصلب
لك على خشبة
من النص وكونه
غيره كما في مدة
رفة الصغرى من
وف لم يقتلوا معه
لان القتل جزاء
البعض حتى اذا
وأحد خلافا
ن القتل بسيف
ريق القصاص
وقد جرح) فا
عرف ما يقتص
من قطع أو قتل

جرح) جعله الامام التمرتاشي حالة خامسة من أحوال قطاع الطريق والمصنف لم يذكرها في الاجمال بل قال هي أربعة لان مراد المصنف الاحوال التي تدل عليها الاجزية المذكورة في النص حدا وهي أربعة كما ذكره

(قوله أي مثل ما نقل عن أبي يوسف) أقول فيه بحث فان المراد مثل ما قال القدوري قال المصنف (وانما الشرط القتل من واحد منهم) أقول لعل فيه تسامحا والمراد ظاهر أي من واحد منهم لا أقل

قيل لا يسقط أحد تسائر الحدود ة تسقط بالتوبة وقيل
يسقط الحد في السرقة الكبرى بخصوصها للاستثناء في
معارضة النص وسائر الحدود لا تسقط بالتوبة عندنا وبه
ما تسقط لقوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما
رجم ماعز والغامدية كان بعد توبتهما والآية منسوخة
فقول المصنف ولان التوبة تتوقف على رد المال ولا قطع
المال فأخذ القاطع قبل الرد أخذ قبل التوبة والآخذ
اليد والرجل أجيب بفرض المسئلة فيما اذا رد بعضه فانه
يد فيجب الضمان لو هلك الباقي أو استهلكه ومثل مالو
في القصاص وتصرف الاولياء فيه وفي المال مالو أخذوا
المال قليلا لا يصيب كل نصاب فان الامر في القتل والجرح

اذا رد المال الى المالك لان الخصومة الى

يعني لما انتفى حق الشرع وهو القطع بانتفاء شرطه وهو
اص أو يعفو)

كان الاول الخ) أقول لنا أن نختار الاول ونمنع قوله كون
الوجه الثاني أن التوبة تكون برد المال واذا رد المال فلا
لانه أمر آخر ولا يستلزم الاول الثاني وهنا كلام اجمالي

فرأو يقول المذكور
ى وغيره ولم يذكر قول
المجانين (وعلى هذا
ولى غيرهما فقطعوا
اصى والمجنون وذى
شر أصل والرده تابع
ن (وفى عكسه) وهو
وط حينئذ فى التبع
لله (أن قطع الطريق
ى الغالب الا بجماعة
) للعدل شبهة أو عدم
علة (لا يثبت الحكم
عامد (وأما ذو الرحم
المقطوع عليهم) وفى

انسان عمدا ورماه آخر خطأ وأصابه السهمان معا ومات منهما فلا يجب القصاص على العامد لان الفعل واحد فيكون فعل الخاطئ شبهة فى حق العامد وقوله (فقد قيل تأويله) ذهب أبو بكر الرازى الى أن المسئلة محمولة على ما اذا كان المال مشتركا بين المقطوع عليهم

(قوله واعترض بأن وجوب الضمان الخ) أقول المعترض هو الكاكى

وبانا نفرض المسئلة الخ) أقول المجيب هو الكاكى
لاغبار فى قوله وعن أبى يوسف قال المصنف (لو باشر

ى الرحم المحرم ثم عند اختلاط ذى الرحم القاطع مع غيره
تلاط المستأمن كذلك وليس كذلك بل يقام الحد عليهم
ان الخلل فى عصمة نفسه وماله وهو أمر يخصه أما هنا
مير كأن القريب يسرق مال القريب وغير القريب
الى الاولياء ان شاؤا عفوا وان شاؤا اقتصوا) ويجرى
القتل والاخذ الا فى المستأمنين لا حد عليهم ولكن
لهم للحال وان لم يكن معصوما على التأبيد والله تعالى
على البعض لم يجب الحد لان الحرز واحد) وهو القافلة
احدة فلا يجب الحد واذا لم يجب الحد وجب القصاص
دهما ورد المال ان أخذه وهو قائم وضمانه ان هلك أو
ارا فى المصر أو بين الكوفة والحيرة) وهى منزل النعمان
ت احداهما بالاخرى (فليس بقاطع الطريق استحسانا)
ع أن يكون فى قرية بينها وبين المصر مسيرة سفر فى ظاهر
ل الشافعى) فان فى وجيزهم من أخذ فى البلد مالا مغالبة

فهو

ل المصنف (فصارت القافلة كدار واحدة) أقول الاولى

فاعله ومصدره الخنق بكسر
النون ولا يقال بالسكون
كذا عن الفارابى

لظهور حق العبد
حنيفة وهى مسئلة
ل وانما المعنى أنها
ه فقصد قتله بهذا
ه لذلك (فان خنق
تل ثم صار يعتمده
(فروع) نص
أما المرأة فكغيرها فى
ى كالرجل فى جريان
جب على النساء لان
ستحقاق ما يستحق
ة بالمحاربة ولكن
الصبيان والمجانين
وسف اذا قطع قوم
عليهم لا عليها وقال
م جميعا لكون المرأة

العهد وفيه نظر أو لعدم الخصم وقد سقط خصومتهم

وفى فصل مجتهد فيه من تقرر الضمان واذا قضى

فقتلهم لا شئ عليه وكذا لو قطع يده لانه لما سقطت

بوت عليه ثم قامت البينة بقطعه الطريق اقتص منه

دمه بهذه البينة بعد ما قتل لفوات المحل فوجود هذه

قاطع فى قطع الطريق فلا يلزمه شئ لظهور أنه استوفى

عانوا بقوم وخرجوا فى طلبهم ان كان أرباب المتاع

ون مكانهم و يقدرون على رد المتاع عليهم وان كانوا

جوز لهم أن يقاتلوهم لان القتال للاسترداد للرد على

ع فقتلوه لا شئ عليهم لانهم قتلوه لاجل مالهم فان فر

ى عليهم فقتلوه كان عليهم الدية لانهم قتلوه لا لأجل

نفسه فى مكان لا يقدر معه على قطع الطريق فقتلوه

الاموال ويجوز للرجل أن يقاتل دون ماله وان لم يبلغ

عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد

السير

ين باتحاد المقصود من كل منها ومن مضمون هذا

ى بحال السائل فاذا
بالنسبة اليه أفضل
على وقتها وتلك هى
ى أوقاتها على ماهو
والجهاد ليس كذلك
لاف الصلاة حسنة
يه طول الى أن قال
ثرة بعد الصلاة
بر كل من الصلاة
زيادة فقه الراوى
يه معارضة لانه لم
الصلاة وهى قبله
مران بن حصين
أفضل عند الله من
قيل يا رسول الله
ول لا تستطيعونه

لى موضع مرة يكون ذلك الموضع رباطا الى أربعين سنة
ن سنة واذا أغاروا ثلاث مرات يكون رباطا الى يوم
ل ‌• واعلم أن ماذكر من كون محل الرباط ماوراء المسلمين
لاة والسلام من حرس من وراء المسلمين فى سبيل الله
ينه الاتحلة القسم فان الله يقول وإن منكم الا واردها
يستلزم كون ذلك باعتبار المكان فقد وردت أحاديث
تم هذه المقدمة بحديث البخارى عن أبى هريرة عنه
عبد الدرهم وعبد الخميصة زاد فى رواية وعبد القطيفة
واذا شيك فلا انتقش طوبى لعبد آخذ بعنان فرسه فى
فى الحراسة كان فى الحراسة وان كان فى الساقة
شفع لم يشفع (قوله الجهاد فرض على الكفاية

الفرضية وههنا كذلك قوله اذا
رض عين للعمومات فى النصوص وحكى عن ابن شبرمة
لغزو واجب قالا ما علمناه واجبا وقالوا قوله تعالى كتب
ترك خيرا الوصية انتهى فان قيل قوله وأجمعت الامة
ير واجب وهكذا روى عن ابن عمر وسئل عطاء وعمرو بن
هو أظهر القولين منهما وهو القول بالوجوب وسيؤول
لا يلائم ذلك التأويل قوله وقالوا قوله تعالى كتب عليكم
وصية فليتأمل

يقدح فى قطعية النص وأما
تخصيص البواقى فلا نسلم
أنه ليس بطريق النسخ وأيضا
لانسلم انه قد خص المستأمن
والذمى ونحوهما من
المشركين لم لا يجوز
أن يكون اللام للعهد

...دكم الموت ان نزل
...قلت كيف يثبت
...الجواب أن المخرج
...ظنيا وأما غيرهما
...رون عما يقصده
...قة فأفاد أن قتالنا
...لا تكون منهم فتنة

...نه لا يبعد أن يكون المصنف منخرطا فى سلك العلماء
...الخاص عما أورد على الشارح الاكمل حيث قال
...وم القيامة وأراد به فرضا باقيا) أقول الفرضية
...الندب والاباحة لا يجب الامتثال والبقاء من كلمة
...ض من مضى الامر نفذ فليتأمل وفى الايضاح خبر
...الدراية وقال السرخسى أيضا فى محيطه قال عليه
...تى الدجال وأراد بقوله ماض أى فرض واجب اهـ
...ى ذاهب باق الى يوم القيامة فلا يتجه الاستدلال
...ف (لانه ما فرض لعينه الخ) أقول تقرير الدليل
...لئلا ينتقض الدليل بالنفير العام فانه مفروض لغيره
...قصود عند ذلك لا يحصل الا باقامة الكل فليتأمل

ه ويكون الدين كله لله (فاذا حصل ذلك بالبعض سقط)
الجنازة) المقصود منها اقضاء حق الميت والاحسان اليه
الادلة المذكورة اذ بمثلها يثبت فروض الاعيان قلنا
ـين غير أولى الضرر والمجاهدون الآية الى قوله تعالى
القاعدين أجرا عظيما ولانه لو كان عينا لاشتغل الناس
الجلب بالتجارة ويستلزم (قطع مادة الجهاد من الكراع)
ابه على الكل الى تركه للعجز (فلزم أن يجب على الكفاية)
فرض عين أن يخرج الكل من الامصار دفعة واحدة
خرج الكل بل يلزم كل واحد أن يخرج فى مرة طائفة
زم تعطيل المعاش فالمعول عليه فى ذلك نص لا يستوى
كان) بأن هجموا على بلدة من بلاد المسلمين (فيصير من
ـقا فيجب على جميع أهل تلك البلدة النفر وكذا من
يقرب ممن يقرب ان لم يكن بمن يقرب كفاية أو تكاسلوا

ح نفسه من أنهم أجمعوا على أنه او
عنه الحافظ العجمى المشهور بأنه يجوز أن يكون بالنسبة
تلك الكلام لكنه مردود فان المأمور به وهو القتل لزم
لوم من قواعد الاصول أن العام اذا دخله الخصوص سواء
يثبت به الفرضية

فانها تتعلق بمضى الامتداد كما ذكرنا (قوله فان الدلائل القطعية فى الباب ليس فيها مايدل على ذلك الخ) أقول

مع كل حال من هـذه
ن ذكر فى التفسير
الا يات كلها الافادة
لاجماع لانه من اغاثة

تتق تفيد علية المأخذ كما فى السارق والسارقة الا ية
والحرب من نفر القوم فى الامر أو الى السفر نفرا ونفيرا
ة التوبة (قوله ولان النبى عليه الصلاة والسلام كان
المدينة ممن حولها من الكفار فهم أيضا مجاهدون
ن النفر هو الخروج فتأمل قال المصنف (فيفترض)
بفعل البعض (قوله ولان الله تعالى قال لا يستوى
بحث فان هذا مبنى على ان يكون قوله تعالى لا يستوى
لتأخر وهو ممنوع كيف وهو مذكور فى سورة النساء
سلم تخلف كثير من أهل المدينة بعد نزول هذه الا ية
هل المدينة ومن حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن
فهم أيضا من المجاهدين ليسوا سواء فى الحسنى للذين
يه تلك الضرورة مع انه ليس كذلك على ماشهد عليه
قاتلوا الذين يلونكم من الكفار الا ية يدل أن الجهاد
أهل الهند وأهل ماوراء النهر مثلا كما أشرنا اليه

فقط فالمراد اطلاق العمومات فى بداءتهم وعدمها
ر الحرم وغيرها خلافا لعطاء ولقد استبعد ماعن
انه لا يخفى عليه نسخه وصريح قوله فى الصحيحين
الا الله الحديث يوجب أن نبدأهم بادنى تأمل
ذى الحجة الى آخر المحرم أو الى شهر وقد يستدل
المشركين حيث وجدتموهم وهو بناء على التجوز
قوله ولا يجب الجهاد على صبى الخ) الوجه الظاهر

اهدا على ذلك ان النسخ هو أن آن
رعى قلت تأمل فانه يمكن دفعه بارتكاب أدنى مسامحة
قوله بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك الآية) أقول
لقوله فيما سبق فان الدلائل القطعية فى الباب ليس
ما يدل على بقائها الى يوم القيامة بل علم ذلك من هذا
و بقائه الى يوم القيامة دواما لا يعتريه النسخ فيكون
حتى لا تكون فتنة) أقول هذه الآية الشريفة فى
ثوبة قال المصنف (ولا يجب الجهاد على صبى)
واجبة عليه فلا تترك بما ليس بواجب انتهى ولا
الذى له أبوان فالمعنى انه مرفوع القلم ان كان غير بالغ

ى أبى داود عن عبد الله
ة على الهجرة وتركت
ى رجلا هاجر الى رسول
ـ قال لا قال فارجع
س على الاعمى حرج
لا على المرضى ولا على
ديوان الادب (قوله
بالسلاح والكراع
ال كالخراج والجزية
ئب المسلمين) وهذا
يشبه الاجرة وحقيقة
هة تسبه فى المكروه
النفقة تجب فى مال
جهزهم من بيت المال
ن يعطيهم استحقاقهم
يكن فى بيت المال فىء

ضرب الجعل على الناس
للغزاة مادام لهم فىء لأن
فيه شبهة الاجر وان لم
يكن فلا بأس بذلك لانه
عليه الصلاة والسلام
أخذ دروعا من صفوان
من غير طيبة نفسه
وللامام ذلك بشرط
الضمان فاذا زالت الحاجة
يرد ان كان قائما
والا فقيمته الا اذا صار
فى بيت المال والاولى أن
يغزو المسلم بمال نفسه
ثم بمال بيت المال لأنه
لمصالح المسلمين انتهى
(قوله على الناس بما

ه الخ) أقول أى حاكما بما يتقوى أو مكلفا بما يتقوى

وأماقوله يعطى الشاخص فرس القاعد فصريح فيه
الواقدى بسنده عن عمر أنه كان يغزى عن ذى الحليلة
احفص بن غياث عن عاصم عن أبى مجلز قال كان عمر

ـية القتال ﴾

ـد محدود شرعا فلا بد من بيانه فشرع فيه فقال (واذا
ـا على قوله الجهاد فرض على الكفاية عطف جملة وأن
ـدة الكبيرة فعيلة من مدن بالمكان أقام به (أو حصنا)
(دعوهم الى الاسلام) فان لم تبلغهم الدعوة فهو على
ـاء الاجناد فمن ذلك ما أخرج الجماعة الا البخارى من
زيد على بعض وتختلف قال كان رسول الله صلى الله
فى خاصته بتقوى الله تعالى وبمن معه من المسلمين خيرا
بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا
ـى احدى خصال ثلاث أو خلال فأيتهن ما أجابوك اليها

ـم فان قبلوه كفوا فاقبل
ـه ان ذلك بطريق الا دب أو الندب أو الوجوب فبينه انه

رسول الله قلنا الجزء الاول
صار علما للمجموع كما يقال
قرأت قل هو الله أحد
صرح به الكرماني في شرح
البخاري

لى ماذا يدعون وعلى
ره بهذا الامر فيجب
ب أما عدم الوجوب
لى إنما كان ذلك أول
وأنعامهم تسقى على
عبد الله بن عمر وكان
عليه وسلم كان عهد
موضع من فلسطين
ما الاستصحاب فلان
ضررا بأن يعلم بأنهم
والهم كالعلم بل هو
اشكال والحديث
الا الله (وان امتنعوا
من حديث بريدة
الى قوله سبحانه حتى
فان هؤلاء لا يقبل

...ديث على رواه الشافعى فى مسنده أخبرنا محمد بن الحسن
...بان بن تغلب عن الحسن بن ميمون عن أبى الجنوب قال
... كديتنا وضعف الدارقطنى أبا الجنوب (قوله فان أبوا
...صلى الله عليه وسلم فى حديث سليمان بن بريدة فان أبوا
...يث بطوله والكلام عليه والمدعى المهلك (فيستعان بالله
...رسول الله صلى الله عليه وسلم على أهل الطائف) على
...ثنا وكيع عن رجل عن ثور بن يزيد أن النبى صلى الله
...وكيع من هذا الرجل فقال صاحبكم عمر بن هرون
...و كذا رواه ابن سعد فى الطبقات و زاد أربعين يوما وذكره
...ت الفارسى (وحرقهم لانه عليه الصلاة والسلام أحرق
...قال حرق رسول الله صلى الله عليه وسلم نخل بنى النضير
...ى النضير ولها يقول حسان بن ثابت
...وى * حريق بالبويرة مستطير
...م و بذلك يحصل ذلك فيفعلون ما يمكنهم من التحريق وقطع
...ن أنهم مأخوذون بغير ذلك وان كان الظاهر أنهم مغلوبون

...ضع من فلسطين بين عسقلان وأن
...صلاة والسلام الى بلاد الشام فى حياته

الى قوله لانسد بابه) أقول وفيه نظر فان ابن زياد اغالم يجوز الرمى اذا اعلم ان فيهم مسلما وعلم انه يتلف بهذا الصنع ولا شك فى ان العلم بهما لو كان

فى هذه الحالة انهزام
ن بن زياد فيه الدية
ى ان قصده بعينه
رج وان لم يقصده

م لادية عليهم ولا كفارة) أقول قوله تعالى كذب
ت..ل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الآية توجب
ـه (قوله والجواب أنه اذا كان الخ) أقول فيه نظر
حينئذ فيراد من العلم حقيقته ولم يقل أحد بان عدم
يرمى شخصا يظنه صيدا فاذا هو آدمى أو يظنه حربيا
ن هذا القبيل ولو كان كما قال للزم ان من رأى انسانا
ـد (قوله ولنا ان الجهاد فرض الى قوله منهى عنه)
ت الغرامات والجواب بأنه مرخص وهو منهى عنه فى
أقول يرد عليه مالو كانوا بدار الاسلام وتترسوا فانه
ن الدليل المذكور وقوله لأن فى الرمى دفع الضرر
التترس اذا كانوا فى المدينة ونحوها أما اذا كانوا فى
ا تغلبوا على حصن ونحوه من دار الاسلام بحيث لم
ضرورة من دلالة القواطع على خلافه

لسلم غالبا وأما قوله انه دفع الضرر العام بالحاق الضرر
المسلمين لولم يرم وحل الرمى عندذلك لم يتقيد به واعلم أن
م بالذب عن بيضة الاسلام أى مجتمعهم وان لم يحصل
و بتقديره هو ضرر خفيف أشد منه قتل المسلم فى غالب
ا اذا كان فيه هزيمتهم ونحوها فان قيل فلم لم يغرم الدية
م ليس فى الاسلام دم مفرج أى مهدر أجيب بانه عام
صيصه بالمعنى وهو ماذكر من قوله لان الفروض لاتقرن
ى أوحده أنه لادية فيه لان القضاء بذلك فرض عليه فلا
لاف) المضطر (حالة المخمصة لانه لايمتنع) عن الاكل (مخافة
ان أخف عليه من هلاكها فلا تمتنع (أما الجهاد فبنى
هب عندنا فى المضطر أنه لايجب عليه أكل مال الغير مع
السلامة كالمرور فى الطريق فلا حاجة الى الفرق بينه
ولا بأس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمين اذا كانوا
السلامة والغالب كالمتحقق ويكره اخراج ذلك فى سرية
الفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف) منهم لها

قال

اهر أن هذا الكلام الزامى والا فالحسن لايجوز الرمى فتأمل

فان الانتقال من
فى دار الحرب ليس
م قال لن يغلب اثنا
نا ومذهب الشافعى
ش والسرايا عـلا
س بنادر وأنت علمت
العظيم والنسيان
كن يخاف نسيان
زوا الى السير الكبير
ا الشواب ولو احتيج
على ضعف المسلمين
قال لمقامها خير من
يد الا باذن سيدهما
لين) أى يحرم عليهم
(قوله لقوله عليه
غلوا أى المثلة يقال

عين ولا يظهر حق المولى والزوج عنده

قال المصنف (ولا تقاتل المرأة الخ) أقول الظاهر أن هذا مستدرك اذ قد علم من قوله ولا يباشرن القتال جواز مقاتلة المرأة باذن زوجها أولا والجواب أن قوله ولا يباشرن القتال من كلام نفسه وهذا من كلام المصنف

ب أن يستأنى بكل قصاص بعد الذى قبله الى أن يبرأ
عنا الاقصدا واغا يظهر أثر النهى والنسخ فيمن مثل
ـذاء ولا يمثل به ثم لا يخفى أن هذا بعد الظفر والنصر أما
طع أذنه ثم ضرب ففقأ عينه فلم ينته فضرب فقطع
صبيا) أخرج الستة الا النسائى عن ابن عمر رضى الله
ته صلى الله عليه وسلم مقتولة فنهى عن قتل النساء
صلى الله عليه وسلم قال انطلقوا باسم الله وعلى ملة
لا امرأة ولا تغلوا وضموا غنائمكم وأصلحوا وأحسنوا
ابن معين ليس بذاك وأما معارضته بما أخرج أبو داود
قتلوا شيوخ المشركين واستبقوا شرخهم فأضعف
ضة بل يجب أن تخص الشيوخ بغير الفانى فان
عام مطلقا بالخاص ثم يعارض ظاهرا بما أخرج
لى الله عليه وسلم عن أهل الدار من المشركين يبيتون
والسلام هم منهم وفى لفظ هم من آبائهم فيجب دفعا
وذلك أن فيه ضرورة عدم العلم والقصد الى الصغار
والمسمى فى عرفنا بالكبسة وما الظن الا أن حرمة قتل

ومقطوع اليـدين
ال لاتقتلوا الولدن
م مخصوص بالذمى
فيهم خـبر فكيف
ـه وأماحـديث
يصه على ماذ كرنا
صبيان والذرارى)
ث لاتقتـلوا ذرية
القتال ولا الصياح
ن ذ كره فى الذخيرة
ى نقتله ومثله نقتله
ـذا حينئذ يكون
ذا رأى الامام ذلك
ـل مقطوع اليد
رجلين وان لم يقاتل

يانه فيناقضه الاطلاق فى افنائه فان أدركه) أى أدرك
الابن (على الاب) بغير القتل بل يشغله بالمحاولة بان
كان ولا ينبغى أن ينصرف عنه و يتركه لانه يصير با
يهرب الى أن يجى ممن يقتله فاما ان لم يتمكن الابن
مسلما أراد قتل ابنه ولا يتمكن من التخلص منه الا بقتله
ولو كانا فى سفر وعطشا ومع الابن ماء يكفى لنجاة أحدهما
ولو سمع أباه المشرك يذ كر الله أو رسوله بسوء يكون له
ين سمعه يسب النبى صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم فلم
ب قتل ابنه المشرك وكذا سائر القرابات عندنا كالم
لارحام عندنا لا تجب الا للمسلمين منهم بخلاف القرابات
اذا كان الابن أحد الشهود فيبتدئ بالرجم ولا يقصد قتله

عة ومن يجوز أمانه

ه عن الجهاد صورة ومعنى وما قيل لانه ترك الجهاد وترك
ترك الزنا وسائر المعاصى ممن لم توجد منه أصلا و يثاب على

ذلك

انه

ى
رسنين اه وما
أبوداود من حديث
كم أنهم اصطلحوا
لال ولا اغلال
ن اسحق فساقه الى
نذار واه الواقدى فى
ر قصة الحديبية الى
ى المعارضة فيجب
وا على خزاعة وكانوا
ن ظاهرا بأن مراد
فانه لاتنافى بينهما
المذكورة) وهى
لحتهم فانه قد يكون

الى السلم من جانب المسلمين
والمأمور به فى الآية السابقة
هو الميل اليها اذا مالوا اليها
أولا فلا مخالفة بينهما حتى
يعلل بالمصلحة ورفع المنافاة
ولعل النهى عنه انما هو
لان فيه الحاقا للمذلة
بالمسلمين كما يدل عليه قوله
تعالى ولا تهنوا انتم يمكن أن
يقال ان فى هذه الآية دلالة
على انه لا تجوز الدعوة الى
السلم اذا كان بهم ضعف فان
النهى يقتضى المشروعية
القتال معلومة التأخر عن آيات السلم كما صرح به فى
التوبة منها قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
وا الكتاب حتى يعطوا الجزية الآية فتكون تلك
وا الآية) أقول فيه بحث والظاهر أن يقال ان هذه

عدأخلف واذاعاهدغدر واذاخاصم فجر وروى أبو
م عهد وكان يسير نحو بلادهم حتى اذا انقضى العهد
ول الله أكبر الله أكبر وفاء لاغدر فنظر واذا هو ع رو بن
ول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان بينه وبين قوم
أو ينبذ اليهم على سواء فرجع معاوية بالناس ورواه
ذكر المصنف من قوله عليه الصلاة والسلام وفاء لاغدر
نة هذا وأما استدلاله بأنه صلى الله عليه وسلم نبذ
ليق أن يجعل دليلا فيما يأتى من قوله (وان بدؤا بخيانة
اروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه) وكذا اذا دخل
ون نقضا فى حقهم خاصة فيقتلون ويسترقونهم ومن
يكون نقضا فى حق الكل ولو لم تكن لهم منعة لم يكن
ذا الا انه عليه الصلاة والسلام لم يبدأ أهل مكة بل هم
هم بل سأل الله تعالى أن يعمى عليهم حتى يبغتهم هذا هو
ق القصة ورواها كما فى حديث ابن اسحق عن الزهرى
ن مخرمة قالا كان فى صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليه وسلم وعهده دخل فدخلت خزاعة فى عقد رسول

الله

فى النبذ لا يكفى مجرد
اف بملكته ولا يجوز
الحرب وان يأخذ)
ـذا اذا كان بالمسلمين
ة ومعنى قال شارح
كيفية القتال وهـذا
ـوا متأهبين للحرب
فى أخذ مالهم كسر
اعتباره ثم مايؤخذ
ل اما اذا نزلنا بهم
س عوادعتم ومعلوم
الردة وذلك لا يجوز
المسئلة فى مختصر
الخوف فلو وادعهم
باب الجزية (و) مع
من أهل البغى حيث

عدمه بعده فتأمل قال
فى الكافى ولا يأخذ منهم
على ذلك مالا لان أخـذ
المال تقرير لهم على ذلك
اه وفيه بحث فان الموادعة
تكون بزمان معين فلو أخذ
منهم على ذلك مالا مقدرا
الى ذلك الزمان كيف يكون
تقريرا لهم عليه

انابة ثم قال لجهدوا علينا قال محمد بن اسحق حدثنى
سلم بن عبيد الله بن شهاب الزهرى وعلل المصنف هذا
وهو تساهل فانه لا يجب دفع الهلاك باجراء كلمة الكفر
ل ولا يقتل غيره ولو شرطوا فى الصلح أن يرد عليهم من جاء
يهم من جاءنا منهم مسلما وهو قول مالك وقال الشافعى
يه وسلم فعل ذلك فى الحديبية حين جاء أبو جندل بن عمرو
مر المسلمين أأرد الى المشركين يفتنونى عن دينى فقال له
ب فان الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجا
اء لا يجوز ردهن ولا شك فى انفساخ نكاحها فلو طلب
لان فى قول لا يعطاه وهو قولنا وقول مالك وأحمد وفى
ترجعوهن الى الكفار وهذا هو دليل النسخ فى حق
مفسدة رد المسلم اليهم أكثر وحين شرع ذلك كان فى
قبيلة لا تتعرض لمن فعل ذلك من قبيلة أخرى انما يتولى
و السب والاهانة ولقد كان بمكة بعد هجرة النبى صلى
صير وأبى جندل بن عمرو بن سهيل الى نحو سبعين لم يبلغوا
ذلك (قوله ولا ينبغى أن يباع السلاح من أهل الحرب)

جراء كلمة الكفر أو بقتل اذا
لو قتل فيها بصبره عنها كان شهيدا اوأجيب عنها بان معنى

الموحدة وأبوه بنون وآخره
معجمة وهو الصواب
وليحذر ماوقع فى بعض
النسخ من بجر بن كثير كتبه
مصححه

ال فكتبوا الى رسول
الصلاة والسلام اليه
ق) وهو ظاهر الرواية
الجامع الصغير الى أنه
كا كرهنا بيع المزامير
يه أبو الليث فى شرحه
صير آلة لها بعد ما يصير
ارة هذا يعلم أن بيع
رك أن يحكم فى أهل
الظلم مع قدرة المنع
خلافه باطل ولو
ذمة فهم عبده كما
عبده فكنا اذا صار
فان ظفر عليهم عدو
ة بعد القسمة كسائر
م ذلك فى حق المسلمين

على اسناد المصدر الى المفعول (ولم يجز لاحد من المسلمين
المسلمون تتكافأ دماؤهم) أى لا تزيد دية الشريف على دية
من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال
دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويرد عليهم أقصاهم
أى يرد الأبعد منهم التبعة عليهم وذلك أن العسكر اذا
منهما للاغارة فما غنمته جعل لها ما سمى ويرد ما بقى لأهل
الحرب وأخذ المال وأما قوله وهم يد الخ أى كأنهم
بعد باعتبار تعاونهم عليهم لكن رواه ابن ماجه قال قال
دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويجير عليهم أقصاهم وهم
بمعنى يرد الاجارة عليهم حتى يكون كلهم مجيرا والمقصود
على رضى الله عنه قال ما كتبنا عن النبى صلى الله عليه
عليه الصلاة والسلام المدينة حرم فمن أحدث فيها حدثا
أجمعين لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفا ولا عدلا
سلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل
البخارى ثم وأيضا من حديث أنس ومسلم من حديث
أخرجه من حديث على من جهة أبى داود والواقع

ان

وليدبن رباح سمع من
ن فقال عليه الصلاة
من أهل القتال) أى
الامان منه لالاقاته
م يتعدى الى غيره)
دى فان ماذكره من
ريا فلا بد له من دليل
أنه بعض أمان الكل
ـديق الذى هو ضد
يصح أن يقال آمنت
ب علة وهو مجاز فان
سوله سبب مفض الى
ب الامان بمعنى علته
يتجزأ الامان وصار

فى حق الكل لان سبب
ولايته وهو القرابة غير متجزئ
فلا تتجزأ الولاية فكذلك
ههنا واعلم أن المصنف
استدل بالمعقول على وجهين
جعل المناط فى أحدهما
كون من يعطى الامان ممن
يخافونه وفى الآخر الايمان
والاول يقتضى عدم جواز
أمان العبد المحجور والتاجر
والاسير والثانى يقتضى
جوازه ولو جعلهما علة
واحدة بحذف الواو من
الثانى ليقع علة لقوله ثم
يتعدى الى غيره كان أولى

عدم شرطه وسيجىء فى كلامه اشارة الى هذا

وهو الايمان أى اعطاء الامان اه وأنت خبير بان
يجىء

ال من الفوت وهو السبق وانما يقال الافتعال للسبق
غيره يقال فاتنى ذلك الفارس أى سبقنى فأصله
طلقا يقتضى أن يؤدبه مطلقا لتحقق الافتيات فيما
لحة فيه (قوله ولا يجوز أمان ذمى لانه متهم بهم) على
على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
مه على غيره شاء أو أبى (ولا أسير ولا تاجر يدخل عليهم)
ن يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعرى
دون أسيرا أو تاجرا فيتخلصون بأمانه فلا ينفتح باب
يصح أمانه لما بينا) من أن الامان يختص بمحل الخوف
لا قوة دفاع (قوله ولا يصح أمان العبد المحجور عليه
ال محمد يصح وهو قول الشافعى) وبه قال مالك وأحمد
ور وهو قوله ويسعى بذمتهم أدناهم (و) لما (روى أبو
مان العبد أمان ولانه مؤمن ممتنع) أى له قوة يمتنع بها
ال المؤبد من الامان) وهو عقد الذمة فان العبد

من الامان) يعنى عقد الذمة المحجور
صح هذا العقد والقبول من العبد ويصير ذميا بالاتفاق

من قوله ولم يكن لأحد من المسلمين قتالهم (قوله قبل قوله
لى قوله ويجوز أن يكون الخ) أقول فى كلا الوجهين بحث

عـدمه فالكفار من أين
يعلمون أنه عبد محجور عليه
حتى لا يخافونه والجواب
أن ذلك يعلم بترك المسايفة
فانهم لما رأوا شابا مقتدرا
على القتال مع المقاتلين
ولا يحمل سلاحا ولا يقاتلهم
علموا أنه ممنوع عن ذلك ممن
له المنع ولو قال المصنف انه
محجور عن القتال والامان نوع

نه محجور عن القتال
فلم يحصل المؤثر فيه
لحة فى الامان انما
د باب الاستغنام
المأذون وبخلاف)
م) ولكل مسلم عبد
لانه مفروض عند
(اسقاط الفرض)
من قياسين قياس

) يريد أنه تصرف فى حق المولى على وجه لا يعرى عن
فاذا كان ممنوعا عن الضرر للمولى فكيف يصح منه
د الذمة (لانه) أى الامان المؤبد (خلف عن الاسلام)
الاسلام وهى نفع (ولانه مقابل بالجزية) وهى نفع
الامام اجابتهم اليه (واسقاط الفرض نفع فافترقا)

اهو الموعود بقولنا فيما تقدم الخ) أقول يعنى تقدم
لامه اشارة الى هذا (قوله ولو قال المصنف انه محجور
وأول المسئلة وان أراد أنه محجور عن الحقيقى فسلم

وأحمد (وان كان مأذونا له فى القتال فالاصح أنه يصح
تصرف دائر بين النفع والضرر فيملكه الصبى المأذون
اف أبا يوسف الى أبى حنيفة فى السير الكبير فى عدم
أطلق المنع فى الصبى المراهق عن أبى حنيفة كما نقله
قال محمد الغلام الذى راهق الحلم وهو يعقل الاسلام
حنيفة وأبى يوسف فلا يجوز وكذا وقع الاطلاق فى
الم يبلغ عند أبى حنيفة وعند محمد يجوز اذا كان يعقل
هل القتال كالبالغ الا أنه يعتبر أن يكون مسلما بنفسه
المصنف والاصح التفصيل بين كون العاقل محجورا
صحة الامان هذا ومن ألفاظ الامان قولك للحربى
وذمة الله أو تعال فاسمع الكلام ذكره فى السير
حنيفة عن الرجل يشير باصبعه الى السماء لرجل من
ن يكون امانا وهو قول محمد والله أعلم

نائم وقسمتها

ه ذكر ما ينتهى اليه غالبا وهو القهر والاستيلاء على
تأييد الله تعالى جيوش المسلمين ونصرتهم فى الاكثر

(قوله

لاراضى وغيرها اذا
سمته عليه الصلاة
ر المسلمين ما فتحت
روا مالك فى الموطا
افتح المسلمون قرية
ها كلها والذى
م على ثمانية عشر
رجال من أصحاب
م يعنى أعطى لكل
يه وسلم وللمسلمين
وحاصل هذا أنه
ن أن ذلك النصف
لى الله عليه وسلم
لهم زاد أبو عبيد
يه وسلم وأبى بكر
الى أرض الشام

رسول الله صلى الله عليه
وسلم بخيبر

باب الغنائم وقسمتها

(قوله وهو لازم وقهر متعد)
أقول دليل ثان على انه ليس
تفسيرا

ن لم يجد شيئا أبى عشر كرهما لحمل فى أول سنة أى مر
وعشرون ألف ألف درهم الا أن فى المشهور عن أصحاب
لت لاهل الخمس والمنقولات للغانمين والصحيح المشهور
قلوب الغانمين واستردها وردها على أهلها بخراج يؤدونه
منهم والمشهور فى كتب المغازى أن السواد فتح عنوة
ابين الغانمين محتجا بقوله تعالى ما أفاء الله على رسوله الى
له والذين جاؤا من بعدهم وانما تكون لهم بالمن بوضع
أحدا الانفر يسير كبلال وسلمان ونقل عن أبى هريرة
كفنى بلالا وأصحابه قال فى المبسوط فلم يحمدوا ونموا
س حتما أن مكة فتحت عنوة ولم يقسم النبى صلى الله
ردا الفتح تصير الارض وقفا للمسلمين وهو أدرى بالاخبار
عليها بل على نقيضها ألا ترى أنه ثبت فى الصحيح من قوله
فهو آمن ومن أغلق بابه عليه فهو آمن ولو كان صلحا

لأمنوا

خر) أقول فيه نظر لان الآية ان أفادت القطع بطريق
التعارض الترجيح أو العدول الى دليل آخر لا التخيير والا
هناك بل الدليل دل على التخيير ولم يدل دليلان على شيئين

في اقرار أهلها عليها لانه لو قسمها بينهم اشتغلوا بالزراعة وقعدوا عن الجهاد فكان يكر عليهم العدو وربما لا يهتدون لذلك العمل أيضا فاذا تركها في أيديهم وهم عارفون بالعمل صاروا (كالاكرة) أى المزارعين (العاملة للمسلمين العالمة بوجوه المزارعة والمؤن مرتفعة مع ما أنه يحظى به

معه أجيب بانه لم
لان فيه نظرا) للمسلمين
المسلمين وفي هذا
(والخراج وان قل
وفي الاسارى بالخيار
اذ لا شك في قتله عقبة
التي منها

ـة فيكون جائزا قوله (والخراج وان قل) جواب عن
يخرج في سنة (فقد جل ما لالدوامه) بوجوبه في
قال الامام التمرتاشي فان من عليهم برقابهم وأراضيهم
المال ولا بقاء لهم بدون ما يمكن به ترجية العمر الا أن
تحت يده من الاسارى مخير بين الامور الثلاثة (ان
ما حصلا في يده وقتل بني قريظة بعد ثبوت اليد عليهم
القتل

واد وقوله (الاسترى العرب والمرتدين) يعنى اذا
فى المرتدين اذا غلبوا وصاروا حربا (على ماتبين ان
زية ولا يجوز استرقاقهم بل إما الاسلام أو السيف (فان
رض من قتلهم دفع شرهم وقد اندفع بالاسلام ولكن
الكفر الاصلى وقد وجد بعد انعقاد سبب الملك وهو
لاف مالو أسلموا قبل الاخذ) لا يسترقون ويكونون
ولا يفادى بالاسارى عند أبى حنيفة) هذه احدى
الهداية وعن أبى حنيفة أنه يفادى بهم كقول أبى
فانه لا تجوز المفاداة بهن عندهم ومنع أحمد المفاداة
لك وهذه رواية السير الكبير قيل وهو أظهر الروايتين
سارى قبل القسمة لا بعدها وعند محمد تجوز بكل حال
لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابته خير من استنقاذ

ظاهر ويجوز أن يبرز هذا فى مبرز الاسير

ذا عمن قوله وهو فى الاسارى بالخيار (قوله والامام مخير
الآخر وجوبا يكون ذلك من المعارضة لامن الواجب
س كذلك اذ لم يدل دليل من الادلة المذكورة على التخيير
الى دليل آخر من الادلة الاربعة كما تقرر فى الأصول

ـام عنها (تريدون
لا يعذب أحدا قبل
ماله ولهم رحمة منه
فان قيل لا شك أنه
ـنه وفي رده تكثير
لهم وأبو بكر بأخذ
ـضي الله عنه على
ـخذهم الفداء لقد
لو نزل من السماء
لم بذلك (قوله ولو
لى اسلامه) فيجوز
) وهو أن يطلقهم
وأحمد وجه قول
من أسرى بدر منهم
ائشة لما بعث أهل
عال وبعث فيه

وسلم على بعض الأسارى
يوم بدر) يعني أبا عزة
الجمحي (ولنا قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم ولأنه بالأسر
والقسر ثبت حق الاسترقاق
فيه) للغانمين

أى من مواشى أهل الحرب (فلم يقدر على نقلها الى دار
عن مالك لما فيه من المثلة بالحيوان وعقر جعفر بن أبى
م الفتح فى تلك الوقعة نخشى أن ينال المشركون فرسه ولم
تال أو كان قبل نسخ المثلة أو علمه بها (ولا يتركها) لهم
صلاة والسلام نهى عن ذبح الشاة الا لمأ كلة) قلنا هذا
ثم روى من قول أبى بكر نفسه رواه مالك فى موطئه عن
وشا الى الشام فخرج يتبع يزيد بن أبى سفيان فقال انى
هرما ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا تعقرن شاة ولا بقرة الا
ن ولا تخربن ولا تغلل ثم هو محمول على ما اذا آنس الفتح
ستمر فى بعوث أبى بكر وعمر رضى الله عنهما فيا عتباره
اذا كان ذلك فلا تحرق ولا تخرب لانه اتلاف مال المسلمين
م قوله عليه الصلاة والسلام أغر على أبنى صباحا ثم حرق
غرض صحيح (ولا غرض أصح من كسر شوكتهم)
ع منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان) والتحريق
ع لانه منهى عنه) وفيه أحاديث كثيرة منها حديث
ى الله عليه وسلم فى بعث فقال لنا ان وجدتم فلانا وفلانا

فلم يحرقوهما

[illegible]
ن رسول الله صلى الله
ب أبوعزيز بن عمير أخى
ـدوكنت فى رهط من
وا التمر لوصية رسول
ا قال فاستحى فأردها
الى ذلك بسبب عدم
رج الى دار الاسلام
ن أن لا يقسمها حتى
ار الحرب (وأصله
لزمه أن قسمة الامام
يه أو كان لحاجة فان
مرين إما بالقسمة
كانقلوا عنه وعندنا
تا كذا الحق ولهذا
عتق بعتق الشريك
لى بعض الغانمين فى

وكذا لو أتلف أحدهم شيأ
فى دار الحرب لم يضمن وكذا
لو مات أحدهم لا يورث
سهمه ولو لحق الجيش مدد
قبل القسمة فى دار الحرب
شاركوهم فى الغنيمة وقوله
(له أن سبب الملك) ظاهر
قوله (والثانى) أى اثبات
اليد الناقلة الى دار الاسلام
(منعدم لقدرتهم) أى
لقدرة الكفرة على الاستنقاذ
(ووجوده) أى وجود
الاستنقاذ (ظاهرا) لكون
المسلمين فى ديارهم

راز بدار الاسلام بمنزلة المدد ذكره في النهاية ومعناه اذا لم
م الرق فلا يستحقون في الغنيمة كالمدد وفي التحفة لو أتلف
دنا قال وبعد الاحراز بدار الاسلام يتأكد حق الملك
رث نصيبه ولو باع الامام جاز ولو لحقهم المدد لا يشاركون
مع ما في المبسوط حيث قال فاما عندنا فالحق يثبت بنفس
لشفعة يثبت بالبيع ويتأكد بالطلب ويتم الملك بالاخذ
ك الضعيف في المبيع قبل القبض ووجه المصنف قول
ق الاستيلاء على مال مباح فيملكه وهذا لانه ليس معنى
على وجه القهر والاستيلاء كما في الصيد والحطب ولانه
ق وأوطاس في ديارهم ولنا منع أن السبب تم فان تمامه
كيف شاء نقلا وادخارا وهذا منتف عنه ما دام في دار
بعيد ألا ترى أن الدار مضافة اليهم فدل أنه مقهور
دار حرب وينصرف عنها فكان قاهرا من وجه مقهورا
فلم يتم سبب ملك المباح فلم يملك فلم تصح القسمة لانها بيع
كل شريك لما اجتمع نصيبه في العين كان ذلك عوضا عن
عا حيث يعتق بوصوله الى عسكر المسلمين وان كان

في

على قول أبى حنيفة وأبى
يوسف لاتجوز القسمة فى
دار الحرب وعند محمد
الافضل أن يقسم فى دار
الاسلام وفيه نظر لان هذا
يشير الى أن قول محمد على
خلاف قول أبى حنيفة فى
القسمة فى دار الحرب وليس
بمشهور فانه لاخلاف بينهم
فى ظاهر الرواية عن أصحابنا
وفى غير ظاهر الرواية

...هى عن بيع الغنيمة
...سمة قبل الاحراز أو
...ه ونفاذ البيع وغيره
...عا يتفرقون فرعا
...المصنف (هى
...لم ماقسم الا فى دار
...أو بطلانه والكراهة
...لانه لم يعرف خلاف
...بعدم صحة القسمة
...باع من ذلك العلف

...ف لاتجوز القسمة يدل على خلاف مادل عليه قوله
...را فى المراد بقوله ولا يقسم غنيمة فى دار الحرب فقال
...ال بعضهم المراد به الكراهة وعلى هذا قوله على قول
...أن دليل البطلان راجح لكونه محترما والمحرم راجح على
...دنا فيجوز اذا احتاج الغزاة الى الثوب والدابة ونحو
...صل من معارضة الدليل الراجح والمرجوح الكراهة

م شاركوهم) أى المدد (فيها) وعن الشافعى فيه
الملك لايتم للغانمين قبل احرازالغنيمة بدارالاسلام فجاز
طع حق المدد الابثلاثة أمور الاحراز بدارالاسلام
لحاق المدد هذا وعلى ماحققناه المبنى تأكد الحق
ى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال بعث عليه الصلاة
أصحابه على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر بعد
ن وصول المدد فى دارالاسلام لايوجب شركة وخيبر
م والغنيمة فى دارالاسلام وأما اسهامه لابى موسى
رج رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن باليمن فخرجنا
هما أبو بردة والآخر أبو رهم فى بضع وخمسين رجلا
وافينا جعفر بن أبى طالب وأصحابه عنده فقال جعفر
لوأمرنا بالاقامة فأقيموا معنا فأقمنا حتى قدمنا فوافينا
ر فأسهم لنا ولم يسهم لاحد غاب عن فتح خيبر الا أصحاب
من خمس الخمس ليستميل قلوبهم لا من الغنيمة وهو حسن
ض الشافعية على أنهم شهدوا قبل حوز الغنائم خلاف
ن كون الوصول قبل الحوز أو بعده بعد كونه بعد الفتح

(قوله

قعة صدمة الحرب
له لا لغيره ثم المحافظة
حقيقة قتاله بان كان
جرد شهوده اذ لا دليل
لحج لا ينتقص به ثواب
غنيمة ثم انفلت فلحق
ولو لحق بعسكر غير
لانه ما انعقد له سبب
الا أن يقاتلوا فيقاتل
حرب ولحق بالعسكر
وا استحقوا والا فلا
فرس وغيره (يقسمها
فتصح وقيل قسمة
يم على ذلك فى السير
فى دار الاسلام ومع
من كل وجه احتراز

(وان لم يكن للامام حمولة)
بفتح الحاء ما يحمل عليه من
بعير أو فرس أو بغل أو حمار
(قسمها بين الغانمين قسمة
ايداع) وكلامه واضح وقوله
(لانه ابتداء اجارة) أى من
كل وجه وهذا احتراز عن
اجارة مستأنفة فى حالة
البقاء فانه يجبر على الاجارة
بالاتفاق كما فى مسئلة
السفينة فان من استأجر
سفينة شهرا فمضت المدة فى
وسط البحر فانه ينعقد عليها
اجارة أخرى باجر المثل بغير
رضا المالك وقوله (وصار
كما اذا نفقت دابته) يعنى فى
كونه ابتداء اجارة من كل وجه

ة وفيه اسقاط الاكراه واسقاط الابرة وقوله فى
ثم فى دار الحرب) لعدم الملك وهو المراد بقوله (وقد
يبيع الامام لها فذكر الطحاوى أنه يصح لانه مجتهد فيه
ث وأقله تخفيف اكراه الحمل عن الناس أو عن البهائم
صلحة فلا يقع جزافا فينعقد بلا كراهة مطلقا (قوله
دم الملك قبل دار الاسلام وهو المراد بقوله وقد بيناه
أ كلوا ما وجدوه من الطعام) علف الدابة علفا من
ما اعتلفه وحاصل ما هنا أن الموجود إما ما يؤكل
ى ليس لهم استعماله الا ما كان من السلاح والكراع
كسر سيفه أما اذا أراد أن يوفر سيفه وفرسه باستعمال
نحو الحطب بخلاف الخشب المنحوت لان الاستحقاق
ى وجه يكون أثر الملك فضلا عن الاستحقاق بخلاف
ه الى الغنيمة اذا انقضى الحرب وكذا الثوب اذا ضره

، واما الادهان بالدهن فالمراد البرد
له واذا لم يكن ما كولا لا ينتفع به بل يرده الى الغنيمة

لا بأس بان يعلف العسكر دوابهم العلف فالمفعول بهما
ف ويستعملوا الحطب الخ) أقول معطوف على قوله
كولا الخ) أقول كدهن البنفسج والخيرى

ـاع فى البدن كالاكل
والراء أى الترقيح خطأ
ـلاح قال هكذا اقرأنا

ون غير مهيا كالغنم
ـاجة الى التناول من
ـة الثلاثة فيجوزا كل
ملوا الاضمان عليهم
ـبغى أن يأخذ ما يكفى
ون الغازى أن يأخذ
ر الحكم عليه بخلاف
من قوله عليه الصلاة
بن بشران أخبرنا أبو
عباس بن عبد الرحمن
ه وسلم يوم خيبر كلوا
ف يوافق رواية السير

اشارة الى قوله تبعا الخ
السلاح لانه يستصحبه الخ
وقوله (ولا يجوز أن يبيعوا) أى لا يجوز أن يبيعوا بالذهب والفضة (ولا يتمولونه) أى يبيعونه بالعروض وقوله (على ما قدمناه) يعنى أنه لا ملك قبل الاحراز وكلامه واضح وقوله (يباح له الانتفاع فى الفصلين) أى فى فصل السلاح وفصل الثياب والدواب

(قوله ولا يتمولونه أى يبيعونه بالعروض) أقول قوله ولا يتمولونه عطف على قوله ولا يجوز لا على قوله ان يبيعوا فتأمل

حقيقة لانه مسلم فتكون يده محرزة دافعة لاحراز
ومن قاتل من عبيده فيء وامرأته الحبلى الحربية
دار الحرب قيد عليها ولنأت الى مسئلة الكتاب
الحرب قيد به احترازا عما لو أسلم مستأمن في دار الاسلام
وفي على ماذكرناه وهو بعد ذلك أعم من كونه
ص ما اذا لم يخرج حتى ظهر على الدار لما سمعته آنفا
ز غيره فيه فلابد من تقييده بكل من كونه في دار الحرب
حرز نفسه وأولاده الصغار لانهم مسلمون تبعا وكل مال)
قاتلوا (لقوله عليه الصلاة والسلام من أسلم على مال
قال حدثنا أبو الاسود عن عروة بن الزبير أن رسول الله
أحسن من هذا السند سند سعيد بن منصور حدثنا عبد
عبد الرحمن بن نوفل عن عروة بن الزبير قال قال رسول
صحيح وروى أبو داود عن أبان بن عبد الله بن أبي حازم
العيلة أنه عليه الصلاة والسلام غزا ثقيفا فساقه الى
فقال له ان القوم اذا أسلموا أحرزوا دماءهم وأموالهم
سلم ماء لبني سليم فأنزله اياه وأسلم يعني السلميين وساقه
فع الينا ماءنا فأبى فدعاه فقال يا صخر ان القوم اذا أسلموا

أحرزوا

فبالجميع أجزائها الاترى
انه لايجوزان يستثنى الجنين
في اعتاق الأم كما لا يستثنى
سائر أجزائها فكما أن الحمل
لا يصير عبدا عند اعتاق
الأم مستثنى بحال فكذا في
الاسترقاق لا يصير الجنين
مستثنى بعدما ثبت الرق في
الأم وقوله (والمسلم محل
للتملك) جواب عن قوله انه
مسلم تبعا وتقريره سلمنا انه
مسلم تبعا لكن المسلم محل
التملك تبعا لغيره كما اذا تزوج
المسلم أمة الغير يكون الولد

يحكي غيره أن عندهما
أن العقار في يد أهل
ليست دار أحكام
في يد السلطان وأهل
لكونه غير في ءفانه
ادمن الماء الارض
بقوله عليه الصلاة
بيت لكن قد ضعف
لانها كافرة حربية
فالشافعي هو يقول
أمة الغير تكون
كفار حربيون)
الائمة الثلاثة

له كالمنفصل وهو ظاهر وكذلك قوله (وأولاده الكبار
أهل الدار في ءومن لم يقاتل فليس بفيء لانهم أتباعه

قوله وسلطانها) أقول قوله وسلطانها معطوف على

فاعتبار الحكمى ان أوجب العصمة فالحقيق يمنعها
هذا منع أنها لم تكن ثابتة بل كانت معلومة الثبوت
الحربى والنص يوجب فى ملكه العصمة بالاسلام
هو قول أبى حنيفة خلافا لهما وقال (هكذا ذكر
الجامع الصغير قول أبى يوسف مع أبى حنيفة) وفى
شرح الجامع الصغير قول أبى يوسف مع محمد فلا شك
النسخ والصحيح منها أن يقال وما كان غصبا فى يد مسلم
فيأ لان رواية السير الكبير على ماذكر الامام شمس
سف مع محمد وذكر فى شرح الجامع الصغير قول أبى
ولو كان وديعة عند حربى أو غصبا عند مسلم أو ذمى
يوسف ومحمد لا يكون فيأ وكذا ذكر فى شرح الجامع
أن المال تابع للنفس وقد صارت معصومة باسلامه

هو الصحيح المطابق لرواية السير فيتبعها
نفس صارت معصومة بالاسلام فيتبعها ماله فيها ولابى

لأصل انما يكون اذا لم يكن له معارض وههنا وجد
ى

ولزم الدين لان حق
نيمة لا يبقى فيه حق
اليته فانما ملكه
خذه المولى بالقيمة
ثاني قديم ملكه ولو
يجز أن يعلفوا من
كانت (باعتبارها
طعام أو علف برده
ا بعد الاحراز يرد
ص) وهو الواحد
ق به حق الغانمين
راج و بعده وأما
كانوا أغنياء وان
انمين) لتفرقهم

الاحترام وهذا ليس في يده
حكما لان يد الغاصب ليست
بنائبة عن يد المالك فلم تثبت
العصمة فيجعل كأنه ليس
في يد أحد فكان فيأ قوله
(واذا خرج المسلمون)
ظاهر وقوله (معناه اذا لم
تقسم) يعني الغنيمة وقوله
(اعتبارا بالمتلصص) فانه
اذا دخل الواحد أو الاثنان
دار الحرب مغيرين بغير
اذن الامام فأخذوا شيأ فهو
لهم ولا يخمس لانه ليس
بغنيمة اذ الغنيمة هو المأخوذ
قهرا باذن الامام فهو مباح

لف أخذوا من الغنيمة بعد قسمة الامام الغنيمة في
ى الغانمين يعني لتفرقهم

ها صارت معصومة الخ) أقول الظاهر أن مرادهما

ن (فعند أبى حنيفة) وزفر (للفارس سهمان والراجل
دوأكثر أهل العلم (للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم)
جعل للفرس سهمين ولصاحبه سهما لفظ البخارى
سم فى النفل للفرس سهمين وللراجل سهما وفى رواية
ل ولفرسه ثلاثة أسهم سهم له وسهمان لفرسه وهذه
ون المراد من الرجال الرجالة ومن الخيل الفرسان بل فى
سهما وكانت الرجالة ألفا وأربعمائة والخيل مائتين
) وهو بالمد والفتح الاجزاء والكفاية (وغناء الفارس
الكائن للكرة أو للنجاة فى موضع يجوز الفرار وهو ما اذا
ه فى قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة (والثبات
ر والراجل فى واحد منها واستدل المصنف لابى حنيفة
عطى الفارس سهمين والراجل سهما وهو غريب من
هويه فى مسنده قال حدثنا محمد بن الفضل بن غزوان

حدثنا

ورة أن بقية الاخماس للغزاة) أقول كقوله تعالى وورثه
فى العبارة مسامحة وكان الظاهر أن يقول وأما الاجماع

حدثنا المنذر بن محمد
عفر بن الزبير عن عروة
ن فأخرج الخمس منها ثم
ذى عارض به المصنف
ن نافع عن ابن عمر أن
ر يقه رواه الدارقطنى
وعبد الرحمن بن بشر
خلاف هذا يعنى انه
ن عبيد الله بن عمر عن
هما ولا شك أن نعيما
دثنا ابن وهب أخبرنى
يل للفارس سهمين
ن عمر العمرى ورواه
ال حدثنا حماد بن سلمة
سهمين وللراجل سهما
لكن رواية السهمين

مثله أن يستدل بقوله وبقول
فعله لا يعارض قوله لكون
القول أقوى بالاتفاق

(قوله والمسلك المعهود)
أقول الواو حالية

ن تابعـه وأما قوله تعارض فعـلاه فيرجع الى قوله
ر معروف وخطئ من عزاه لابن أبى شيبة ثم هو وزان
وايتا فعله وبقى التمسك بقوله وعـلم ماتقدم هنالك من
ك به حينئذ يصار الى القول وليس كذلك هذا * واعـلم
يث ابن عمر وأخرجه أبوداود من حديث ابن أبى عمرة
ف فى صحبتـه وأخرجه أيضا من حـديث أبى كبشة
ـه اسحق بن راهـويه من حـديث ابن عباس وكذا
د عن المنذر بن الزبير بن العوام عن الزبير والدارقطنى
ى أيضا من حديث جابر وأخرجه أيضا من حديث
أبى حثمـة وهى مع انها لم تسلم من المقال منها مالا ينافى
محمولة على التنفيل فى تلك الوقعة ونص حـديث ابن
نفر ومعنا فرس لاينافيه وكذا حديث أحمد أنه عليه
سهمين وكذا حديث جابر فانه قال شهدت مع رسول الله
ة أسهم وأعطى الراجل سهما بل هذا ظاهر فى أنه ليس

عظ رتبة بخلافهما حين القتال امره

وعن المستأجر اه قال الزيلعى الاجير لا يسهم له لانه
رار الخ) أقول كأن فيه اشارة الى جواب قوله والفرار
من الصحابة رضى الله عنهم

وقال به وقال الشافعى
لاة والسلام أسهم
س السكب والضرب
ن عروة عن أبيه عن
لم يوم بدر أربعة أسهم
اعن يحيى بن عباد عن
يربن العوام بأربعة
أن قوله أهل المغازى
حيى عن عيسى بن معمر
وم وقال أيضا حدثنى
الله بن كعب أن النبى
ن العوام أفراسا وقاد
ن فأسهم عليه الصلاة
ثر من فرسين لم يسهم له
أنه صلى الله عليه وسلم
منصور حدثنا فرح بن

لواحد ولهذا لا يسهم
لثلاثة افراس

قال المصنف (فلا يكون
السبب الظاهر) أقول أى
لاستحقاق الغنيمة

ية والبراذين والخيل العربية هما (سواء) فى القسم فلا
تيق على الهجين وهو ما يكون أبوه من البراذين وأمه
وأمه برذونة قيل اتخاذ كرهذا الان من أهل الشام من
تنافيه ماذكر فى الكتاب من أن اطلاق الخيل
يست فى الآخر فالعتيق ان فضل بجودة الكر والفر
ن العطف وكونه ألين عطفا من العربى غير صحيح لان
العجمى من الخيل وكون أحد يقول لا يسهم بالكلية
عن عمر أنه فضل أصحاب الخيل العربية على المقارف
مير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى سلمان
ى أصحاب الخيل العراب على أصحاب الخيل المقارف
ن كرب فقال له سلمان فرسك هذا مقرف فغضب
يعنى ابن مكشوح فتوعده فقال عمرو

* بأفضل عيشة أو ذو نواس
* وملك ثابت فى الناس راسى
* عظيم قاهر الجبروت قاسى
* يحول من أناس فى أناس

(قوله)

كونه راجلا وكان عند ذلك
في هذه الوسيلة وقوله (وتعليق
الاحكام) جواب عما استدركر
في تعليلنا أن الوقوف على
حقيقة القتال متعسر
وبيانه ان الاحكام تعلقت
بوجود القتال حقيقة كاعطاء
الرضخ للصبي اذا قاتل وكذلك
المرأة والعبد والذمي ولو كان
ذلك متعسرا لما ترتب عليه
الاحكام ولئن سلمنا عسره لكن
يجب تعلق حكم كونه راجلا

...ق (عنده) دون
...) لقصد القتال في
...د المجاوزة والدليل
...ما اذا قاتل الصبي
...يمة وانه غير متعذر
...زة نفسها من القتال
...القتال الى المجاوزة الى
...ام ولان الوقوف على
...عد فيتعذر على الامام
...راد قليلة من الناس
...السبب المفضي الى

...وزة نفسها قتال) لان القتال اسم لفعل يقع به العدو
...القتال فارسا لم يتغير حكمه بتغير احوالهم بعد ذلك لان
...فارس لا يمكنه أن يقاتل فارسا دائما الا انه لا بد من أن
...توف على حقيقة القتال) واضح على ماذكرنا

...ق الاحكام الخ اذ هو أيضا لم يقل بموجبه حيث لم يعتبر

ق سهم الفرسان اعتبار المجاوزة وفى ظاهر المذهب
انه لم يقصد بالمجاوزة) بالفرس (القتال) عليه بل
على قصد القتال عليه لا مطلق المجاوزة (ولو باعه
تفاق (وكذا اذا باعه حالة القتال) لا يسقط (عند
أن قصده التجارة وانما انتظر حالة العزة وعورض
دليلا على قصد التجارة لان تلك الحالة حالة طلب
الآن فيه إما لأنه وجده غير موافق له فربما يقتله
ح وغيره من العقود حالة القتال ليكون بيعه اذ ذاك
بفرس لا يستطيع القتال عليه لكبره أو ضعفه
ص يضا فعلى التفصيل المذكور فيه ولو جاوز
لما لة فشهد الوقعة راجلا ففيه روايتان فى رواية له
وز بفرس لقصد القتال عليه ترجح الاولى الا أن
ولم يسترده المعير وغيره حتى قاتل عليه كان فارسا
لكن يرضخ لهم) أى يعطون قليلا من كثير فان
يبلغ السهم ولكن دونه (على حسب ما يرى الامام)
كالعبد) لما ذكر فى الكتاب وقد استدل المصنف

بان

وليس هو من اهلها
مل بخلاف السوقى
حصته من القتال
عوه ثم الرضخ عندنا
رواية عن احمد من
من الخمس (ثم العبد
قادرا عليه فلا يقام
سكران لم تقاتل لانها
الامان يثبت بالشبهة
رضخ ابل مقام الاجرة
ل الجهاد ولا يسوى
(لا يبلغ به السهم) كما
و النائب عن الفاعل
صبه و يكون النائب
حمه الله وابن المنذر
و السلام خرج الى بدر
ن بالله ورسوله قال

[illegible]
بحقيقة القدرة على
القتال وهى عاجزة عنها
(ولا يبلغ به السهم اذا قاتل
لانه جهاد) فلا يبلغ بسهمه
سهم المجاهدين (والاول
ليس من عمله) اى الدلالة
ليست من عمل الجهاد
فكانت عملا كسائر
الاعمال فيبلغ اجره بالغا
ما بلغ

ولا يسهم لهم ولا يكون لهم راية تخصهم ولم يثبت عن
ردهمن رده فى غزوة بدر رجاء أن يسلم (قوله وأما
على ثلاثة أسهم سهم اليتامى وسهم للمساكين وسهم
مون) على غيرهم لان غيرهم من الفقراء يتمكنون
مدار أى الكرخى وسيأتى رأى الطحاوى أنه يدخل
ورين دون أغنيائهم واليتيم صغير لا أب له والمساكين
ى القربى فى أبناء السبيل فان قيل فلا فائدة حينئذ
المسكنة لا باليتم أجيب بان فائدته دفع توهم أن
الجهاد واليتيم صغير فلا يستحقها ومثله ماذكر فى
ربى يستحقون بالفقر فلا فائدة فى ذكرهم فى القرآن
قيرمنهم لا يستحق لانه من قبيل الصدقة ولا تحل
دنا الا على سبيل الاستحقاق حتى لو صرف الى صنف
وى القربى خمس الخمس يستوى فيه غنيهم وفقيرهم)
ض الى رأى الامام ان شاء قسم بينهم وان شاء أعطى
غيرهم أهم من أمرهم (ويقسم بينهم للذكر مثل
ت غيرهم) من القرابات ونحن نوافقه على أن القرابة

المرادة

ت صنع فى سهم ذوى
ن قال أما والله ما كان
يرة أبى بكر وعمر وانتهى
لكلبى مضعف عند
ت وحين ثبت هذا
جتهادهما وقد علم أنه
ه رجع الى رأيهما ان
ر محمد بن على قال كان
ن أهل البيت لأنا
حقهم فى اعتقاده فلم
ى ذلك محمول على أنه
عدم النكير من أحد
يعطوهم وهو الحق
لى قول الكرخى ان
الحديث وهو بهذا
ازة عمار وى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى على
فاحداهما باقية وان انتفت الاخرى فان قيل لو كان
صلى الله عليه وسلم أعطى بنى هاشم وبنى المطلب

منكم للحديث الثابت
الصحيح وان كان الثانى
لا يصح الاستدلال به أجيب
بأن لهذا الحديث دلالتين
احداهما اثبات العوض
فى المحل الذى فات عنه
المعوض على ماذكرنا
والثانية جعله على خمسة
أسهم ولكن قام الدليل على
انتفاء قسمة الخمس على
خمسة أسهم وهو فعل
الخلفاء الراشدين كما تقدم ولم
يقم الدليل على تغيير العوض
عمن فات عنه المعوض
فقلنا به كما تمسك الخصم

عليه وسلم غير أنه لم يكن يعطى قربى رسول الله صلى الله
وسلم وكان عمر يعطيهم ومن كان بعده منه وأخرج أبو
ا قال اجتمعت أنا والعباس وفاطمة و زيد بن حارثة عند
ت أن توليني حقنا من هذا الخمس فى كتاب الله أقسمه
ففعل ذلك فقسمته حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
مال كثير فعزل حقنا ثم أرسله الى فقلت بنا العام غنى
عنى اليه أحد بعد عمر فلقيت العباس بعد ما خرجت من
ا وكان رجلا داهيا فهذا ليس فيه تقييد الاعطاء بفقر
لم يتصف بالفقر مع أن الحافظ المنذرى ضعف هذا فقال
وى القربى وفى حديث على أنه قسم لهم وحديث
يجب أن يعول عليه على اعتقاد أن الراشدين لم يعطوا
اق على ما هو المذهب والا لم يجز لهم منعهم بعده
ت قيدت بالنصرة الموازرة فى الجاهلية فانهم بقوا بعده
هم فلما لم يعطوهم كان المراد بيان أنهم مصارف أى أن
لى صنف واحد كأن يعطى تمام الخمس لابناء السبيل
الراشدين أن يصرفوه الى غيرهم خصوصا وقد رأوهم

أغنياء

الحكم متى ترتب على
المشتق فيكون المشتق منه
علة

طلب ونوفل وعبد
لام واحدة فتقتضى
على قولنا فبين
راشدين لهم ليس
قوله فأما ذكر الله
كر أن سهمه وسهم
له سبحانه سهما
تعالى فان لله ما في
ثابت يصرف الى
ن السلف فسروه
وعن أبي كريب
ن عباس رضي الله
لله ما في السموات
باح كلام لله الدنيا
عليه وسلم اذا بعث
تة (قوله وسهم
ويستحقه برسالته

مبدأ الاشتقاق علة وهو الرسالة وأما قول المصنف
له (كانوا يستحقونه فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم
ير بن مطعم (وبعده بالفقر) لايخفى ضعفه فان قوله
ك المرافقة فى الضيق والمؤانسة فيه فتكون المصارف
المصارف كذلك أى فى حياته وبعد مماته فليس الوجه
مصارف كغيرهم غيرانه عليه الصلاة والسلام أعطاهم
ن واجبا عليه كما أنه يجوز أن يقتصر على مصرف دون
يرهم وأما فقراؤهم فالاولى ان يعطوا لما قدمناه وما
) أى قول الكرخى لان من المشايخ كشمس الائمة
ن عمر رضى الله عنه أعطى الفقراء منهم فيه ما تقدم
اه) يريد اجماع الخلفاء الراشدين والا فهو محل النزاع الى

هو ما يعطى على عمله وقد مر فى باب اليوم
ى رضى الله عنه فليس بذلك لان كونه المصرف فقيرا ليس
خى (وقيل هو الاصح ماروى ان عمر رضى الله عنه أعطى
فة الراشدين كما مر (أما فقراؤهم فيدخلون فى الاصناف
الاصح لان صاحب المبسوط اختار قول أبى بكر الرازى ان
جازاة على النصرة التى كانت منهم ولم يبق ذلك بعد رسول
كانوا يستحقونه فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم بالنصرة

وهـذا بلاضابط
رف سهمه وهو من
قال تفـله تنفيلا
ب ان ينفل نص
ـما سلف بأن قول
النص المذكور
حسنة والترغيب
را ثم اذا كان هو
هو المندوب فصار
ى التنفيل ترجيح
محرما وانما قيد
وغيره ويشكل
ه فيقول من قتل
ربع بعد الخمس)

التنفيل نوع من التصرف فى
الغنائم ففصل عما قبله بفصل
يقال نفل الامام الغازى أى
أعطاه زائدا على سهمه بقوله
من قتل قتيلا فله سلبه (قوله
لا بأس بأن ينفل الامام) يدل
على أن قول من قال كلمة لا بأس
تستعمل فيما يكون تركه أولى
ليس يجرى على عمومه فان
التنفيل قبل إحراز الغنيمة
مستحب لانه تحريض
والتحريض مندوب اليه
بقوله تعالى يا أيها النبى حرض
المؤمنين على القتال فان قيل
الامر المطلق للوجوب فما
الصارف عنه الى الاستحباب

وله من قتل قتيلا) تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه

ناغين كذا لا يجوز ابطال حق غيرهم أجيب انما يجوز
ة وصرف الخمس الى واحد من الاصناف يكفى لما قدمنا
لامام أن يضعه فى الغنى ويجعل نفلا له بعد الاصابة لان
طال حقهم (قوله واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من
(وقال الشافعى السلب للقاتل اذا كان من أهل أن يسهم
سهم أو الرضخ وشرط الشافعى الاول قولا واحدا وله
ثانى لا سلب له وشرطا أن يقتله مقبلا لا مدبرا وأن
ا فيقتله لان ذلك ليس غناء كثيرا اذ كل أحد لا يعجز عنه
حديث أبى قتادة خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
سلام من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه قال فقمت فقلت
انية فقمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مالك يا أبا
للقتيل فقال رجل من القوم صدق يا رسول الله وسلب
الصديق رضى الله عنه لاها الله اذن لا يعمد الى أسد من
ك سلبه قال عليه الصلاة والسلام صدق فأعطه اياه قال
مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم حنين من
ين رجلا وأخذ أسلابهم ورواه ابن حبان والحاكم
عليه الصلاة والسلام قال ذلك وانما الكلام أن هذا منه

نصب
ه) ظاهر

س كذلك وسماه
لأحد محتملى لفظ
حمن بن عوف فى
معاذ بن عفراء بعد
تحقا القاتل لقضى
عطى منهما من شاء
م بالسلب القاتل
تدلال وقد يدعى
أبى صالح عن ابن
م يوم بدر من قتل
كان يناجين عن
د على بضعة قال
ت فانه ليس نصب
كذا فى أبى داود
لمنا أنه لم يكن عنى
يغلب على الظن

فكذلك فى السلب (فيحمل
على الثانى) يعنى على التنفيل
(لما روينا) من حديث حبيب
بن أبى سلمة دفعا للتعارض

قال المصنف (فحمله على
الثانى الخ) أقول فيه بحث

عليه الصلاة والسلام لم يقل من قتل قتيلا فله سلبه الا فى
ف وخالد أنه عليه الصلاة والسلام قضى بالسلب للقاتل
أمر به فدل أن ذلك حيث قاله عليه الصلاة والسلام
ت نفس الامام له به ولو كان شرعا لازما لم يمنعه من مستحقه
جر العوف لئلا يتجرأ الناس على الائمة وخالد كان مجتهدا
الضرر يتحمل للكثير من النفع غلط وذلك لان السلب لم
زر وازرة وزر أخرى وغضب رسول الله صلى الله عليه
وأزجر له منه فالوجه أنه عليه الصلاة والسلام أحب
اغضب منه رد شفاعته وذلك بمنع السلب لا انه لغضبه
هذا أيضا يدل على أنه ليس شرعا عاما لازما وقوله (وزيادة
قال زيادة الغناء (فى الجنس الواحد لا تعتبر) موجبة
اه) يعنى ما قدمه فى أول فصل كيفية القسمة من أنه
حتاج الى شاهد بأن اغناء هذا فى هذا الحرب أكثر من هذا
يتفق اغناء من غير المشهور فى وقت أكثر من المشهور أو
حد (قوله والسلب ما على المقتول من ثيابه وسلاحه
ما معه على الدابة من مال فى حقيبته وما على وسطه) من

انه لاف فورد الضمان
شبهة عليهما لان الضمان
دليل تمام الملك فينبغى أن
يحل الوطء على مذهبهما
أيضا بعد الاستبراء فقال
فى دفع ذلك انه أيضا على
الاختلاف عند محمد
يضمن وعندهما لا يضمن
والله أعلم

﴿باب استيلاء الكفار﴾

لما فرغ من بيان استيلائنا
على الكفار أعقبه بذكر
عكسه لاشتماله على أحكام
مختلفة فكان خليقا

ه من وجه دون وجه
ب فى كل الغنيمة
ر وقدتم وعدم الحل
لا يعارض الحقيقة
ه مجتهد فيه فيتم ملك
المبسوط عدم الحل
ذكره لدفع شبهة ترد
الامام رجلا يضمن
كما أيضا بعد الاستبراء
يل بالواو والله الموفق

ن وحكم استيلائهم
ترك على كفار الروم

الكفار بعضهم على بعض كراهة أن يتتبع بذكر غلبة
دهم والمراد به كفار الترك ونصارى الروم وكلامه واضح

ن دل عليه وهو ما روى الطحاوى مسندا الى عمران بن
أغار المشركون على سرح المدينة وفيه العضباء
ابلهم فى أفنيتهم فلما كانت ذات ليلة قامت المرأة وقد
ه على العضباء فأتت على ناقة ذلول فركبتها ثم وجهت
رنها فلما قدمت عرفت الناقة فأتوا بها الى النبى صلى الله
تيها أو وفيتها لا وفاء لنذر فى معصية الله ولا فيما لا يملك
كون بالاحراز لملكتها المرأة لاحرازهم اياها وللجمهور
المهاجرين سماهم فقراء والفقير من لا يملك شيأ فدل
اجروا عنها وليس من ملك مالا وهو فى مكان لا يصل
وا عليهم فى نص الصدقة وأما ما استدل به الشارحون
ى الفتح أين تنزل غدا بمكة فقال وهل ترك لنا عقيل من
ا عقيل من رباع وانما قاله لان عقيلا كان استولى
دليل أن المسلم لا يرث الكافر فان عقيلا انما استولى
عليا وجعفرا مسلمين وعقيلا وطالبا كافرين فورثاه
ر استولوا عليها فملكوها بالاستيلاء وروى أبو داود
ع رجل ناقة له فارتفعا الى النبى صلى الله عليه وسلم فأقام

البينة

ضعيف بالارسال
وأن هذا الجمع من
الغلط بل لا شك أن
الغلط دائما ولا أن
ن الصحيح وحديث
نه يفهم أنها فعلت
لى مال مباح) يعنى
لك كاستيلائنا على
ن العصمة تثبت على
ى اباحة الاموال
لانتفاع (عاد مباحا)
قتدار على المحل حالا
لا كهم لان العصمة
اب عن قوله المحظور
اصلح سببا للكرامة

دارنا فهم مقهورون
بالدار والاسترداد بالنصرة
محتمل وقوله (والمحظور
لغيره) جواب عن قول
الخصم ان الاستيلاء محظور
وتقريره سلمنا أنه محظور
لكنه محظور لغيره مباح
فى نفسه على ماذكرنا
والمحظور لغيره (اذا صلح
سببا للكرامة

قال المصنف (والمحظور
لغيره اذا صلح الخ) أقول
قال فى الكافى هذا مشكل
لان العصمة لا تخلو اما ان
زالت بالاحراز بدارهم أو لم

غاة الا أن يقال العصمة المؤثمة باقية لانها بالاسلام

مسبته عمّا ليس بمحرم وهو زوال المكنة فاما الاخذ
به منع أن سبب الملك هنا محظور لنفسه أو غيره بل هو
لأخير لانه مسبب عن غيره على ما عرف من أن العلة
لا يستعقب اباحة أصلا وقول بعضهم فى التقرير
لان استيلاءهم انما يتحقق بعد الاحراز وبعده ارتفعت
تهم الى الينا يقتضى أن ماله مباح وليس كذلك بل ماله
وسببه أنه ليس فى يده بل يكفى المنع بان يقال لا نسلم أنه
عليها المسلمون فوجدها المالكون قبل القسمة فهى
ها بالقيمة ان أحبوا لقوله عليه الصلاة والسلام فيه ان
فان قيل أخذه قبل القسمة اذا كان حكما لازما يقتضى
ماوهبه بعد زوال ملكه عنه شرعا وكذا الشفيع
وحاصله أن فى الشرع صورا يقدم فيها غير المالك على
المالك أولى وهو ماذكرنا فانه لا ملك لأحد فى المغنوم
ير فان الشركة أولا فى الحق دون الملك وثانيا هى شركة
ورة الشفيع شبيهة أخذه بالقيمة بعد القسمة لتقدمه
الضرر الجوار أو الخلطة مع دفع ضرر إتلاف مال

المشترى ولا يكون له فدارة
لانه انما فدى ليستخلص
ملكه ويعيده الى قديم
ملكه لانه يشتريه ابتداء
قال (فان أسروا عبدا) اذا
أخذ الكفار عبدا ودخلوا
به دار الحرب (فاشتراه رجل
وأخرجه الى دار الاسلام
ففقئت عينه وأخذ ارشها
فان المولى يأخذه بالثمن
الذى أخذه به من العدو وأما
الاخذ بالثمن فلما قلنا) إن
المشترى يتضرر بالاخذ
مجانا (ولا يأخذ الارش لان

لمون يأخذه المسلم
وكذا اذا كان) المثلى
ا كان) الذى أخذه
يد وقيد بقوله قدرا
فان له ان يأخذه بمثل
ول المشترى مع يمينه
قيم المالك البينة أنه
سلام ففقئت عينه
لكه فيه صحيح) لانه
أخذه) أى الارش
ت أمة فباعها الغانم
له ذلك بألف وعند
فا أصاب كلا فهو

حتى يكون المولى أحق به كالرقبة ومع هذا لو أخذه
يح) احتراز عن المشترى شراء فاسدا فان الاوصاف

ـيث وجوب فسخ السبب فالاصـل فى تقوم الصـفات
مبالغة فى دفع الظلم والبيع الفاسد دونه فى ذلك لتحقق
اضيهما فى حق الحل وطلب رد كل منهما بدله الى الآخر
الملك الصحيح للمشـترى من العدو ثبت بخلاف القياس
لايحط عنـه هـذا ولوانه فقئ عيناه عنـد الغازى
ول أخذه من الفاقئ بقيمتـه أعمى عند أبى حنيفة وقالا
فوت وصـف فلا يسقط به شئ من ثمنه وله أنه طرف وهو
من القيمة كالولد مع الام وهذا ينتقض بمسئلة الهداية
الذى ملكه باختياره فكان بمـنزلة مالو اشـتراه سليما ثم
ه بخـلاف مسـئلة الكتاب لان الفاقئ غيره بغير رضاه
لون عليهم فوقعت فى سهم غانم فباعها بألف فولدت فى يد
لد فعند أبى يوسـف له ذلك بألف وعند محمد بحصته من
القبض وقيمة الولد يوم الاخذ فـاأصاب كلا فهو حصته

ـئلة الشفعة أيضا اذا كان هلاك (قوله
ة التاجر وأجيب بأنها مخالفة فى صورة المدفان التاجر
الاشجار فى الشفعة فانه يحط حصته من الثمن

د فى الشـفعة يسرى الى أول البيع بخلاف شراء التاجر
بخلاف الشفعة

ن المشترى الاول بالثمن
وط وفيه أن الكفار
ب بالغلبة) الكائنة
م جميع ذلك لان
محله المال المباح والحر
الحريه فيهم من وجه)
كفر (ولاجنايه من
د برا ثم ظهر على دارهم
يمته ولو اشترى تاجر ذلك
لم (ودخل اليهم) دار
قق الاستيلاء على مال
الك وقد زالت) وصار
القياسى وكما لو أخذوا
لابى حنيفة رحمه الله
بد الواشترى نفسه لغيره
باريده (لتحقق يد المولى

وأحرارنا فلا يملكهم الكفار
وان استولوا عليهم واذا لم
يملكهم الكفار لم يملكهم
الغزاة أيضا حتى لو كان
أخذهم أهل دار الحرب
من دار الاسلام ثم ظهر
عليهم فهم لملاكهم قبل
القسمة وبعدها بغير شئ
قال (واذا أبق عبد لمسلم
فدخل اليهم) اذا أبق عبد
لمسلم قالوا قيد لمسلم اتفاقى
لان عبد الذمى كذلك
(فدخل اليهم فأخذوه لم
يملكوه عند أبى حنيفة
رضى الله عنه وقالا يملكونه
لان العصمة لحق المالك)

سقوط اعتباره) أى اعتبار يد العبد (لتحقق يد المولى

سواء كان موهوبا) منهم للذى أخرجه الى دار الاسلام
) الا انه اذا أخذه بعد القسمة (يؤدى) الامام (عوضه
سمة لتفرق الغانمين وتعذر اجتماعهم) وتفرق المال
ى من الحرج و بيت المال معد لنوائب المسلمين وهذا
ر قسمته كاؤلؤة توضع فى بيت المال فاذا لحق غرامة
بغير اذن المولى فان اشتراه باذنه رجع عليه بما اشتراه به
فى الموهوب كما فى المأسور غير الآبق وانما قيدنا أول
أخذوه ملكوه اتفاقا ولو كان كافرا من الاصل فهو
ه فى طريقه مجد الائمة (قوله وليس له) أى الغازى
عنده ليرده فيكون عاملا له وههنا انما هو عامل لنفسه
سه ظاهر فيتفرع على ملكهم اياه انه (لو اشتراه رجل
الثمن ان شاء) (قوله فان أبق عبد اليهم وذهب معه

كان بعدها فيؤدى عوضه بفرس
ذر ذلك لتفرقهم وتعذر اجتماعهم فيعوض من بيت
ى للغازى أو للتاجر (جعل الآبق لانه عامل لنفسه
قوله (وان ند اليهم بعير) ظاهر وكذلك قوله (فان

واب فى شرح الاتقانى

الشرط ههنا مقام العلة يستلزم جعل المثبت للشئ من يلاله وهو باطل وذلك لأنهم اذا استولوا على عبد مسلم بالاحراز بدارهم ملكوه فكان تباين الدارين علة لثبوت الملك فيه وههنا جعلتموه من يلاله وفيه أيضا نقض لقاعدة مطردة وهى أن البقاء أسهل من الابتداء فان

احب أيضا بان يده
رناها فى حق نفسه
يمنع استيلاء الكفار
تق عند أبى حنيفة
يق معين وهو البيع)
باعه القاضى عليه
سبب لثبوت ملكهم
تحال أن يزول ملكه
الاسلام ما كان الا
الجبر على البيع

انه فالجواب أن تباين الدارين مثبت للملك اذا لم يكن
المسلم عن ذل الكافر على أنا ما جعلناه من يلا

عتق) أقول تخليصا المسلم (قوله لازالة عصمة ماله)
(قوله وهى الاعتاق لان الشرط قد يقام الخ) أقول
فة الخطر لا أصل الملك كمن أباح لغيره شيأ لا يزول
بها ابتداء قلنا ما كان ملكه بعد اسلام العبد فى دار
ذا زال الخطر بزوال الامان زال أصل الملك ألا يرى
له اه ففى كلام الكاكى بحث

ان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية قبل
ه وسلم قالوا يا محمد ما خرجوا رغبة فى دينك وانما خرجوا
عليهم فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه فقال
بيد الطائف ومنهم أبو بكرة والمنبعث تقدم فى كتاب
مسلمين وأما عتقهم اذا ظهرنا على الدار بعد اسلامهم
فى انه امتنع بهم وقوله (واعتبار يده الخ) جواب عن
نا قلنا وانما الخلاف فيما اذا عرضه للبيع فباعه فقد وردت
رفاقهم أجاب بان للعبد يدا على نفسه على ما تقدم وانما
سبق من يد المسلمين أما فى المولى الكافر فيستحق الحكم
مل اليد لا يكفى مالم يتأكد اذ لا قدرة بدونه فكانت منعة
العبد ولم يخرج الينا ولم نظهر على الدار فهو رقيق الى أن
بعد قوله ولا يثبت ولاء أى لا يثبت ولاء للعبد الخارج
ج الينا ولم نظهر على الدار لم يعتق الا اذا عرضه المولى على
شترى البيع أو لم يقبل لان العبد استحق حق الاعتاق
عنه ولما عرضه فقد رضى بزوال ملكه وقيد المراغمة
بانه اذا خرج كذلك فأسلم فى دارنا حكمه أن يبيعه الامام
ارت رقبته داخلة فيه كما لو دخل سيده به وبماله من

المال ليه

وسلم لاصحاب السرايا ولا تغدروا

﴿ باب المستأمن ﴾

دعلى الراهن الالف
مفيد ولو أسلم على
من حربى آخر ولو
من المسلمين لانه عبد
ندر جل أو عارية
مالك لا اليد بخلاف
ام المالك فى حفظه
لل النكاح لان غاية
ماهو تباين حقيقة

لك وتقديم استئمان
ن لشئ من أموالهم
ام) بالاجماع وفى سنن
غدرة فلان وتقدم
لهم ولهذا قلنا فيما لو

ملك) كما فى البيع الفاسد وقوله (على ما بيناه) يريد
تفوق الملك الخ وسبيل ما يملك بطريق محرم التصدق
ؤها ولا للمشترى منه بخلاف المشتراة شراء فاسدا فان
رى منه لان المنع فيه لثبوت حق البائع فى الاسترداد
صحا فلم يثبت له حق الاسترداد وهنا الكراهة للغدر
الدار التى هو فيها جازله أن يشتريهم من السابى لانهم
فى حقه وانما منعه الغدر وليس ذلك غدرا ❊ فرع
رب على أهل الدار التى فيهم المسلم المستأمن لا يحل
القتال لما كان تعريضا لنفسه على الهلاك لا يحل الا
سه ليس قتاله لهؤلاء الا لإعلاء الكفر ولو أغار أهل
طائفة من المسلمين واسروا ذراريهم فروا بهم على
هودهم ويقاتلوهم اذا كانوا يقدرون عليه لأنهم
ى الظلم ولم يضمنوا ذلك لهم بخلاف الاموال لأنهم
لأموالهم وكذا لو كان المأخوذون ذرارى الخوارج
نهم ثم أخرجها الى دار الاسلام قهرا ملكها فينفسخ
لو عامعه لا يصح بيعها لانه لم يملكها واعلم أنهم أخذوا
عها ولا بد منه فانه لو أخرجها كرها لا لهذا الغرض بل

لاعتقاده

ـب لوجوب ابطال
لادانة البيع بالدين
ملكا للذى غصبه)
يلاء الكفار من أن
فى غصب المسلم
الحربى يؤمر بالرد
و كانا حربيين فعلا
رجا مسلمين) وقد
ضاء بالمداينة) أى
القضاء لاعترافهما
تو بينهما وعلى
كرنا آنفا (وأما
د) وفيه اشارة الى
حكامها مما تقدم

مباح وأما غصب المسلم فقد ذكره فيما اذا دخل واحد أو اثنان مغيرين بغير اذن الامام فأخذوا شيأ فانهم يملكونه وقوله (لما قلنا) اشارة الى قوله من قبل ان القضاء يعتمد الولاية الخ وقوله (ولو خرجا مسلمين) ظاهر وقوله (فغصب حربيا) أى غصب شيأ من حربى وليس هذا منحصرا فى خروجهما مسلمين بل لو خرج المسلم الغاصب والحربى مستأمنا فالحكم كذلك

قال المصنف (فأدانه حربى

انة الابتياع بالدين وقولهم اذان بالتشديد من باب
ذا فى النهاية وفيه بحث قال المصنف (واذا دخل
المضاف اليه مقامه

ته ولا يحل لولى المقتول قتل القاتل اذا قدر عليه لأن
كل لأن كون الولاية قاصرة وقت السبب لا تمنع من
الى قاض مطالبة بثمن مبيع صدر البيع فيه قبل ولاية
ـه أن يقضى بالثمن عند المرافعة لان العصمة المؤثمة
ب والمانع وهو استيفاء الامام منتف لما ذكر عن أبى
ف الدليل فالاقرب ما تقدم من ثبوت الشبهة المسقطة
اذ تمنع كون ذلك شبهة توجب السقوط أو أن دار الحرب
م انها دار اباحة للقتل مطلقا فممنوع أو قتل الكافر فيه
كاف ألا ترى أن من قتل رجلا قال له اقتلنى لا قصاص
لك بل اباحة من جهته وقد جعل ذلك مانعا الا أن تمنع
م مخالف لاطلاق قوله تعالى كتب عليكم القصاص
تل خطأ فانه قتل وليس يجب فيه قصاص ونحو ذلك
ماله فى العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفى الخطا) انما
م وتقصيرهم فى حفظ القاتل ومنعه من ذلك ولا تقصير
) أى المسلمان (أسيرين فقتل أحدهما صاحبه أو
أحكام الدنيا (الا الكفارة فى الخطا عند أبى حنيفة) وانما

عليه

...ه ان شاء الله تعالى

...(بل يقول له الامام
...دائمة فى دارنا الا
...المسلمين ويمكن من
... (ففصلنا بين الدائمة
...بها بعد تقدم الامام
...الى داره (لان عقد
...ولا يؤخذ منه جزية
...امام يفيد اشتراط
...سنين من غير أن
...طا الصيرورته ذميا
...الحول وليس بلازم

يقال تقدم اليه الامير بكذا
أو فى كذا اذا أمره به

﴿فصل واذا دخل الحربى
الخ﴾ قال المصنف (واذا
دخل الحربى الينا مستأمنا
لم يمكن أن يقيم فى دارنا
سنة) أقول قال العلامة
الكاكى فى فتاوى العتابى
لو أقام سنين من غير أن
يتقدم اليه الامام فله ان
يرجع اه وفى النهاية لفظ
المبسوط يدل على أن
تقدم الامام ليس بشرط
...اذا أقام سنة فيها وان لم يتقدم اليه الامام بقوله ان
...تقدم الامام الخ) يشير الى اشتراط التقدم فلعل فيه
...رح به نقلة اللغة وماذكره الشارح مع انه خلاف

دارنا بلا أمان فهو وما معه فى• فان قال دخلت بأمان لم
كتاب يعرف انه كتاب ملكهم بعلامة تعرف بذلك كان
رسولا بأمن وان لم يعرف فهو زور فيكون هو وما معه
من المسلمين لا يختص به عند أبى حنيفة بل يكون فيأ
اهر قول أبى يوسف وهو قول محمد يختص به ولو دخل
ون فيأ للمسلمين وعلى قولهما الاول لكن لا يطعم ولا يسقى ولا
ارنا بأمان واشترى أرض خراج فاذا وضع عليه الخراج
عشر به على قول محمد فانها وظيفة مستمرة وعلى قول
مستقبلة من وقت وضع الخراج وتثبت أحكام الذمى فى
صاص بينه وبين المسلم وضمان المسلم قيمة خمره وخنزيره
وب كف الاذى عنه فتحرم غيبته كما تحرم غيبة المسلم
لاسواق ظلما وعدوانا وهذه الاحكام الجمة التى نبه عليها
به وأخذه منه عند حلول وقته ومنذ باشر السبب

به قد يشتريها للتجارة وقوله وهو
عن شرط الوضع وهى المنع من الخروج الى دار الحرب
جوب الدية بقتله خطأ وهذه الاحكام انما تثبت بعد كونه

اعتبارا وقوله (وما أوجف المسلمون عليه) أى أعملوا خيلهم وركابهم فى تحصيله والجلاء بالفتح والمد الخروج عن الوطن أو الاخراج يقال جلا السلطان القوم عن أوطانهم وأجلاهم فجلوا أى أخرجهم فخرجوا كلاهما يتعدى ولا يتعدى

قال المصنف (وما أوجف عليه المسلمون من أموال أهل الحرب) أقول أنت خبير بأن هذه المسئلة ليست مما يتعلق بالمستأمن

دارنا بأمان ثم عاد الى
وما فى دار الاسلام
هم كما اذا مات فى دار
الله فان قيل ينبغى
ثم ظهر على دارهم
الحرب معصوم من
ف ما فى دار الاسلام
ن يؤسر أو يظهر على
قديرا فاذا غنم غنمت
ن وجه كما ذكرنا ثم
ما الدين فسقط عن
ت حق المطالبة وقد
ضرورى غير محتاج
رب بغير قتال) أى
ابل والخيل ويقال
كما يصرف الخراج)

ت به العادة ومخالفة ماقضت به العادة باطل فوقوعه
خرجه أبو داود عن ابن لعدى بن عدى الكندى أن عمر
أنه ماحكم به عمر بن الخطاب فرآه المؤمنون عدلا
على لسان عمر وقلبه فرض الاعطية وعقد لاهل
فيها بخمس ولامغنم وأماما فى السنن عن عمر كانت
يوجف المسلمون عليه بخيل ولا ركاب كانت لرسول الله
ه قوت سنة فمابقى جعله فى الكراع والسلاح عدة
كيف شاء بل يؤيد ماذكرنا أن مصارف بيت المال اذ
ن الكراع والسلاح ونفقته هو عليه الصلاة والسلام
نفقة الفقراء المهاجرين فنحن نقطع بأنه كان يفعل
قرير المصنف دفعه وهو قوله (ولانه مأخوذ بقوة
كل من مباشرة الغانمين وقوة المسلمين فاستحق الخمس
ب واحد وهو ماذكرنا) من الرعب الخالى عن
ستحقاقه بجهة واحدة (قوله واذا دخل الحربى
وكبار ومال أودع بعضه ذميا وبعضه حربيا وبعضه
) على البناء للمفعول (على دارهم فذلك كله فىء

دارالاسلام (وهذا) أى
وجـوب الدية فى الخطا
والقصاص فى العمـداغا
كان مبنيا على وجود العاصم
الذى هو الاسـلام (لان
العصمـة أصـلها المؤثمـة
لحصول أصـل الزجربها)
فان من عـلم انه يأثم بقتـل
ينزجر عنـه نظرا الى الجبلة
السليمـة عن الميـل عن
الاعتدال (وهى ثابتة)
فيما نحن فيه (اجماعا) فانه
لاقائل بعدم الاثم على من
قتل مسلما فى أى موضع كان

كون فيما لعدم النيابة
ول الائمـة الثلاثة
فى دار الحرب فقتله
القاتل الا الكفارة
و أحمـد (لانه أراق
ها) العصمة (المؤثمة
ة (المقومة كمال فيه)
ه العصمة (بما علق
أموالهم فتنصرف
م وهو مؤمن فتحرير
اذ كر فى المسئلة من
ى ومن قتل مؤمنا
رة ثم قال فان كان

ت أكمل وأتم فى المنع من الذى وجب فيه الاثم دون
لق به الاصل) وهو العصمة المؤثمة والعصمة المؤثمة
لم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا

اص مبنيا على وجود العاصم الذى هو الاسلام

فليتأمل (ولأن العصمة المؤثمة) فى الاصل (بالآدمية)
كاليف والقيام بها) لايمكن الامع (حرمة التعرض له)
خلاف الاموال لانها بحسب الاصل مباحة لانها خلقت
ال هى الاصـل فيها الا النفوس (لان التقوم يوذن بجبر
نفوس فكانت النفوس تابعة فى العصمة المقومة للاموال
دار لان العزة بالمنعـة فكذا فى النفوس الأأن الشرع
فان قيل لو صح ماذ كرتم لزم فى المرتد والمستأمن اذا قتلا

ون النفوس) لانه انما يحصل بالمثل فى
ى ماعرف فى الاصول (فكانت النفوس تابعة) للاموال
صل مستقل فى شئ آخر وليس أحدهما بكمال فى الآخر
عزة بالمنعة فالعصمة المقومة فى الاموال بالمنعة والدار انما
لمنعة فكذلك فى النفوس لانها تابعة لها لما ذكرنا لكن
ا واذا لم يكن منعة لا يوجـد الاحراز واذا لم يوجد الاحراز
التحقيق خلا أنه توهم أن لا يملكوا أموالنا بالاحراز الى
سقط اعتبار منعتهم حال كونهم فى دارهم وأما اذا وقع
باح كامر وذلك يوجب الملك لامحالة

الحدود فراجعه

خراجا فيقال أدى فلان خراج أرضه وأدى أهل الذمة خراج رؤسهم يعني الجزية والعذيب ماء لتميم والجبر بفتحتين بمعنى الصخر لانه وقع في امالي أبي يوسف الصخر موضع الجبر ويظهر من ذلك أن من روى بسكون الجيم وفسره بالجانب فقد حرف ومهرة بالفتح والسكون اسم رجل وقيل اسم قبيلة ينسب اليها الابل المهرية سمى ذلك المقام به فيكون بمهرة

ولى له) وقد قدمنا
دية وان كانت أنفع
ل المسلمين فيرى بما
فع والا كان يتعين
من النظر اسقاط
كال في وجوب الدية
ان شاء صالحه على
ولا أقتله لانه لا يخلو
صاص فلا يستوفى
ته واحتمال كونه
لا يقدر على الانتفاع

هو الخراج في أرضه

قصه الشريف الجرجاني في أول مباحث الكليات

سة حلوان) عرضا (ومن العلث الى عبادان) طولا
لط لان الثعلبية بعد العذيب بكثير اذا عرف هذا
لاة والسلام والخلفاء الراشدين) بعده (لم يأخذوا
ة والسلام لقضت العادة بنقله ولو بطريق ضعيف
شرط الخراج أن يقر أهلها) عليها (على كفرهم
سلام) والا يقتلون ولانه كالارق على العرب فكذا
كورخراجى (لان عمر رضى الله عنه وضع عليه
نقل فيه أثر معين وانما يحتاج الى ذلك فى تقدير
الواقدى الى مشيخة من أهل مصر أن عمرو بن العاص
المسلمين ثم صالحهم بعد على وضع الجزية على رؤسهم
ب رضى الله عنه بذلك وأسند أيضا الى عمرو بن الحرث
وخراجها الى عمر رضى الله عنه كل سنة بعد حبس
تب بكتاب يلومه ويشدد عليه وهذا يخالف ما ذكر
ن عمرو بن العاص . وأما وضع الخراج على أرض الشام
نوة على يدى يزيد بن أبى سفيان وشرحبيل بن حسنة وأبى
ن صلحا فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه وفى دالها الفتح

فى

اهر برة قلت ابسك
برسول الله صلى الله
قال بيده فضرب
برة فانطلقنا فاشاء
كر القتبى مافتح عنوة
على يدى أبى موسى
ـة وأما خراسان
ما فافتح بعد عثمان
لك على يدى المهلب
وفى ولايته فتحت
سنة سبع وخمسين
وسجستان فتحهما
لا ونهاوند على يدى
برة ما بين الفرات
وكذا دومة الجندل
سنة ثلاث وتسعين

صلى الله عليه وسلم لم يوظف
عليها الخراج وكما لا رق على
العرب فكذا الاخراج فى
أرضهم

ام يجب تقييد الاول بأن يقر أهلها عليها بالضرورة
ح فقط بتوظيف الخراج فى الاراضى المقسومة كما يجب
ـد ولها الانهار العظام كالنيل والفرات والحاصل
ليهم الا الخراج ولو سقيت بماء المطر وان قسمت بين
نهار واذا كان كذلك فبالضرورة يراد الارض التى
توظيف غير المقسومة والمقر أهلها عليها ليس الا
حت عنوة صارت أرض خراج اذا أقام أهلها عليها وكل
يا انما يصل اليها ماء الانهار فهى خراجية أو ماء عين
حنيفة ولو شرحه هكذا استغنى به عن ذكر المسئلة
حيا أرضا ميتة ببئر حفرها أو عين استخرجها أو ماء
كها أحد أو بالمطر فهى عشرية وان أحياها بماء
جردوه وملك من العجم فهى خراجية لان الاعتبار
توظيف الخراج على المسلم ابتداء كرها فيعتبر السقى
خراجية عليه (وعند أبى يوسف تعتبر بحيزها) أى
ج أى بقربه فخراجية أو أرض العشر فعشرية)
الخراجية بالقرب من أرض الخراج وعشرية كذلك

واصله

ـــه على أهل السواد
ب نص على أنه الصاع
رضى الله عنه فرض
دره ما ومختوما قال
كان من أرض الخراج
ة زرع ذلك صاحبه
ب زرع والقفيز قفيز
وسلم ثمانية أرطال
لعاوى واستحسن
ها كذلك بذراع الملك
ت وقوله فى الكافى
فى الاراضى كلها بل
أن الجريب يختلف
نه قد يكون عرف بلد
ثة رطال وقيل ما يبذر
ا وأما جريب الرطبة

[illegible]
والثانى ذكره شرحا لذلك ونهر
الملك على طريق الكوفة
من بغداد ويزدجرد ملك
من ملوك العجم (قوله لما
ذكرنا) من قبل اشارة
الى قوله لان العشر يتعلق
بالارض النامية ونماؤها
بما ثها قال (والخراج
الذى وضعه عمر رضى الله
عنه) اعلم أن الخراج على
نوعين خراج وظيفة وهو
أن يكون الواجب فى الذمة
يتعلق بالتمكن من الانتفاع
بالارض (فى كل جريب)
وهو أرض طولها ستون
ذراعا وعرضها ستون بذراع
العامة بقبضة (قفيزها شمى وهو الصاع) من حنطة أو
ى (ودرهم)

ى كل جريب أرض عشرة دراهم وعشرة أقفزة ولم يضع
ن أبى اسامة عن قتادة عن أبى مجلز قال بعث عمر عثمان
ى الجريب من الكرم عشرة دراهم وعلى جريب النخل
ى الرطبة وعلى جريب البرأربعة دراهم وعلى جريب
ال حدثنا هشيم بن بشير أنبأنا العوام بن حوشب عن
حديث بطوله الى أن قال فمسح عثمان بن حنيف سواد
النخل عشرة دراهم وعلى جريب العنب ثمانية دراهم
ن البر أربعة وعلى الجريب من الشعير درهمين وفيه قال
رفع ذلك الى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فرضى به فقد
نيرا جارة الامام لانها وقف على المسلمين عنده فتفوض
المأخوذ الآن بدل اجارة لا خراج ألا ترى أن الاراضى
ن مصر خراجية والله أعلم كأنه لموت المالكين شيأ
ل وينبغى على هذا أن لا يصح بيع الامام ولا شراؤه من
ين كنظر ولى اليتيم فلا يجوز له بيع عقاره الا لضرورة
وقعت الحق فى شراء السلطان الاشرف برسباى رحمه الله
عنه وهو الذى ولاه فكتبت اذا كان بالمسلمين حاجة

والعياذ

) وهو أرض يحوطها
ى ذلك بحسب الطاقة)
ران كذلك ينظر فى
يؤخذ خراج الرطبة
نقتلهم ونملك رقاب
رج منها ضعفه نقص
بق أن يكون الخراج
ج انتهى وفى هذا
وغيرها وأجمعوا أنه
الله عنه أو امام آخر
سف فعند أبى حنيفة
ول الشافعى له ذلك
ة فأراد أن يضع عليها
ذا يؤيد ماذكرته من
ومنعه أبو يوسف بان
عمرو بن ميمون أخاف
ل وروى عبد الرزاق

عمر) فنعتبر فيه الطاقة
كما اعتبرها فى الموظف ومن
الانصاف ان لايزاد على
النصف (قوله والبستان
كل أرض يحوطها حائط)
ظاهر

ان وأما الوجه الاول فصريح فى نفى الوجوب وان بقى
المشايخ هذا واعادة الزرع تستدعى مؤنا كالاول
الخراج اذا لم يزرع والحالة هذه تخسير أصل مال الزارع
الخراج لان التمكن) من الزراعة (كان ثابتا وهو الذى
يد. قوله لأن التمكن كان ثابتا فاما اذا لم يتمكن لعدم
ويأخذ الخراج من نصيب المالك ويعطيه الباقى أو
نفقة من بيت المال فان لم يتمكن من ذلك ولم يجد من
لحته ودفع باقى الثمن لصاحبها ثم استمر يأخذ الخراج من
ر العامة باثبات ضرر واحد وهو جائز كما قلنا فى الحجر
يع البيع فى أثناء السنة فان بقى منها قدر ما يتمكن
ع وما عن أبى يوسف أنه يدفع للعاجز كفايته من بيت
ك (ما اذا انتقل الى أخس الامرين من غير عذر) بان
خراج الاعلى) وهو الكرم (لأنه هو الذى ضيع الزيادة)

اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار عدم على
المالك ويمسك الباقى له وان شاء آجرها وأخذ ذلك من
ها وأخذ الخراج من ثمنها وهذا بلا خلاف وان كان
ة (من انتقل الى أخس الامرين من غير عذر) بأن كانت
خراج الزعفران لانه هو الذى ضيع الزيادة

ـد الرزاق وابن أبي
ـر الملك أسلمت فقال
ـنفيهما حدثنا هشيم
ـى الله عنه فقال على
ـعنها فنحن أحق بها
ـعبيد الله الثقفي عن
ـف (فدل على جواز
ـفة قيل ولو قال من
ـلامام وليس المقصود
ـم الارض الخراجية
ـا في قوله فدل على
ـحابهم من كراهة
ـهذا بيت قوم الا ذلوا
ـا بالزراعة واتبعوا
ـك في أنه يجوز للمسلم
ـولا عشر في الخارج

التزام الخراج وليس كذلك بل المراد أن المسلمين اذا اشتغلوا بالزراعة واتبعوا أذناب البقر وقعدوا عن الجهاد كر عليهم عدوهم وجعلهم أذلة ولان الصغار ان كان قائما يكون في الوضع ابتداء وأما بقاء فلا بخلاف خراج الرؤس فانه ذل وصغار ابتداء وبقاء فلذلك لا يبقى بعد الاسلام

قال المصنف (وأدائه للمسلم من غير كراهة) أقول قال الاتقاني لو قال من المسلم لكان أولى اه فيه تأمل

فى المالك فلم يتعين قول صحابى بعدم الجمع ليحتج به من يحتج
ن ليس عمر رضى الله عنه على منع الجمع لانه كان متعالة
كتبه فى جواب السائل فى مسئلة خمس الجزية والخراج
عدد السبب وجعل السبب فيهما معا الارض ولا مانع
تفنان مع أن العمومات تقتضيه مثل قوله عليه الصلاة
أن يؤخذ مع الخراج ان كان ولأن تعدد الحكم واتحاده
عشر الارض النامية (الا أنه يعتبر النماء فى العشر تحقيقا)
و (وفى الخراج تقديرا ولهذا يضافان اليها) فيقال خراج
ة وكون الارض مع النماء التقديرى غير الارض مع
امية هى السبب واذا اتحد السبب اتحد الحكم وصار
ت وهو الغنم مثلا وهو مع ذلك لا يقال الغنم مع السوم
سبب وأما قوله (ولان الخراج يجب فى الارض اذا
لم أهلها) عليها ولازم الاول الكره ولازم الثانى الطوع
ور الخراج يكون مع الفتح عنوة وهو ما اذا أقر أهلها عليها
سمها بين الغانمين كما أن بعض صور الخراج لا يكون مع
اء الانهار الصغار أو كانت قريبة من أرض الخراج على

الخلاف

بشارة فى سببه وفى العشر
معنى القربة وبيان القربات
مقدم والجزية اسم لما يؤخذ
من أهل الذمة والجمع الجزى
كاللحية واللحى وانما سميت
بها لانها تجزى عن الذمى
أى تقضى وتكفى عن
القتل فانه اذا قبلها سقط
عنه القتل قال الله تعالى
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
الى قوله حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون فان

ة من حيث تعلقه
ه وتكرره بتكرر
الحفة للعشر مطلقا
طـل الارض من
ن وقفـها الخراج
الناظر

الجزية لا يلزمون
لارض ولا يطلق
ة على جزى كاصبة

بان الجزية لم تكن بدلا عن تقرير الكفر وانما
عقوبة على الكفر فيجوز كالاسترقاق

ة للتجارة ففيها العشر أو الخراج دون زكاة التجارة
وح

شرح الاتقانى الا ان الاظهر فى الجواب هو الشق
أن يجاب بأنه بدل عن النصرة لما سيجيء فليتامل

بعضهامن مسلم أوذمى أو تغلبى والمرأة والصبى فى ذلك
نساء والصبيان اه يعنى أن ماوقع عليه الصلح يؤخذ
نه يؤخذ ماوقع عليه الصلح على حاله ويؤخذ الخراج
ب وقول المصنف على ألف ومائتى حلة غير صحيح وكذا
ن لا اسم أبى قبيلة فلذا كان الثابت فى الحديث أهل
ظيفها اذا غلب على الكفار) ففتح بلادهم (وأقرهم على
ا رضوا أو لم يرضوا (فيضع على الغنى فى كل سنة ثمانية
هم فى كل شهر أربعة دراهم وعلى أوسط الحال أربعة
فقير المعتمل اثنى عشر درهما فى كل شهر درهما) واحدا
ارا) أو اثنى عشر درهما وقال بعض مشايخهم الامام
ة الا فى الجزية فانه يقابل باثنى عشر درهما لان عمر رضى
السعر والقيمة ويستحب للامام أن يماكسهم حتى
ة دنانير وقال مالك رحمه الله يؤخذ من الغنى أربعون
هم أو دينار وقال الثورى وهو رواية عن أحمد هى غير
لاة والسلام أمر معاذا بأخذ الدينار وصالح هو عليه
عمر جعل الجزية على ثلاث طبقات كما هو قولنا وصالح

معناه بالغ و بالغة بنى

ث عطف عليه قوله ولان الموجب الخ

افرمن اليمين وفي
ية اعما وجبت بدلا
ينتظم) فيه (الغني
صحاب في كتبهم
ن اليمان وعثمان
قات على ماقلنا انما
عد ثنا على رؤسهم
ية على رؤس الرجال
عشر درهما وهو
دل عن الشيباني
عد في الطبقات الى
خره ومن طريق
يف فوضع عليهم
رفل محل الاجماع
ن نصرة مقاتلة أهل
ادين لنا الاصرارهم

جنسه (قوله ولا توجب
نصرة المقاتلة) وكل ماوجب
نصرة المقاتلة وجب متفاوتا
(كما في خراج الارض

وز بادة فوسر وان ملك بلا فضل فهو الوسط ومن لم يكن
ل الفقيه أبو جعفر ينظر الى عادة كل بلد فى ذلك ألا ترى
البصرة وبغداد لا يعد مكثرا وذكره عن أبى نصر
سنة والمعتمل المكتسب والاعتمال الاضطراب فى
هر يضافى نصف السنة فصاعدا لا يجب عليه شئ أما
ب (قوله وتوضع الجزية على أهل الكتاب) اليهود
يسى صلى الله عليه وسلم الا أنهم يخالفونهم فى فروع
له تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر
حق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد
ال هم من النصارى أو قال هم من اليهود فهم من أهل
الكتابيين بل كعبدة الاوثان وفى فتاوى قاضيخان
ة خلافا لهما وأطلق فى أهل الكتاب فشمل أهل
ر فى البخارى ولم يكن عمر رضى الله عنه أخذ الجزية
ول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر

قانى (قوله لان كل من كان من وهذا
ول فى الدلالة بحث (قوله فان قيل النصرة طاعة الخ)

والصبي ليسا كذلك لأن الجزية انما تكون من الكسب وهما عاجزان عنه وقوله (وان ظهر عليهم) أي على أهل الكتاب والمجوس وعبدة الاوثان من العجم (قبل ذلك) أي قبل وضع الجزية عليهم (فهم ونساؤهم وصبيانهم فيء) أي غنيمة المسلمين لجواز

دل به وذلك لانه عام
صه بعد ذلك بالمعنى
لاصولهم في الكفر
باع والا فهي عنه
س وعبدة الاوثان
اق وضرب الجزية
) يعني مشركي
بلغتهم فالمعجزة في
سلا ن كفرهم بعد
الاسلام أو السيف

على ماذكر في الكتاب وكل من تغلظ كفره لا يقبل

ه فكان اذا كسبه الذي هو سبب حياته الى المسلمين
وقوله في معنى خبر كان ثم أقول وفي الكافي لما جاز
سير منادا را كالذمي و رفقه بعود البنادارة كالجزية
دافع الخ) أقول فيه بحث فانه لم لا يجوز أن يقال
ابيل النصرة في حق المسلمين كما سبق آنفا

من خرج سهمه على أحدهما وفيه مكتوب لله قال
فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبى بكر الصديق
أبى طالب وكانت من سبى بنى حنيفة فلذلك سميت
عبد الله بن نافع عن أبيه قال كانت أم زيد بن عبد الله
سمى به لان جذيمة ضربه حين التقيا فخنف رجله
ن (٣) نحيمة بن صعب بن على بن بكر بن وائل واعلم أن
الاسترقاق بخلاف ذرارى عبدة الاوثان لا يجبرون
ه زنديق وتاب تقبل توبته فان أخذ ثم تاب لا تقبل
خلاف ذلك فيقتل ولا تؤخذ منه الجزية (قوله ولا
لاف لأن الجزية بدل عن قتلهم على قول الشافعى أو
لك (ولا على أعمى أو زمن ولا المفلوج) وعن الشافعى
الشيخ الكبير) الذى لا قدرة له على قتال ولا كسب

م ولا يجب البدل الا على من يجب (وعن
لاهلية فكذا البدل

من العرب بيان للضمير فى قوله بينهم وبين عبدة الاوثان
بالقياس قال المصنف (استرق نسوان بنى حنيفة) أقول
الحنفية أم محمد بن على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه

ة والافلاجزيةعليه
ن نصف العام (قوله
عن النصرة فى حقنا)
لاتجب) لان المملوك
كانه فدار بين الوجوب
القتال فى حقنا جميعا
انذكره فيمايلى هذه
جب بلاشك ثم لايخفى
ولد فسقطت لفظة ابن
دمن مواليهم فيؤدون
فى الجزية حتى لزمهم
زيتين و يقرر بوجه
يجب شئ آخر وهذا
على الرهبان) جمع
منهم عليه الجزية
انوا يقدرون على العمل

الزيادة بسببهم) أى صار
مواليهم بسببهم من صنف
الاغنياء أو وسط الحال حتى
وجب عليهم زيادة على
مقدار الواجب على الفقير
المعتمل فلو قلنا بوجوبها
على الموالى بسببهم لكان
وجوب الجزية مرتين بسبب
شئ واحد وذلك لايجوز
وقوله (ولا توضع على الرهبان)
واضح

دالومات فى أثناء السنة أوأسلم وفى أصح قولى الشافعى
االخلاف لوعمى أو زمن أوأقعد أوصار شيخا كبيرا
شىء (له أن الجزية وجبت بدلا عن العصمة) التى ثبتت
(عن السكنى) فى دار الاسلام كما هو قول آخر له (وقد
ت أو الاسلام وصار بذلك مستوفيا المبدل فتقرر البدل
موته أو اسلامه كسائر الديون من الأجرة والصلح عن
قبل أدائه (ولنا ما) أخرجه أبو داود والترمذى عن
س رضى الله عنهما قال (قال رسول الله صلى الله عليه
يان الثورى عن هذا فقال يعنى اذا أسلم فلا جزية عليه
راني فى معجمه الاوسط عن ابن عمر عن النبى صلى
ابن القطان قابوسا وليس قابوس فى مسند الطبرانى
بل اسلامه بل هو المراد بخصوصه لانه موضع الفائدة

ون فى السكنى لانه لم اذ
(ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ليس على مسلم جزية)
لمراد به بعد الاسلام لان كل أحد يعلم أن المسلم لا تكون
ى هذا المسلم جزية

لو أسلم أو مات بعد مضى السنة استوفى ولو مات فى أثناء
لام لان الدار دار الاسلام (قوله وهو الاصح الخ) أقول
(قوله وهو مطلق الخ) أقول فينفى عنه ابتداء وبقاء

نسكناه فى موضع عملوك له فلو كانت الجزية أجرة كان وجوبها بالاجارة لامحالة ويشترط فيها التأقيت لان الابهام يبطلها وحيث لم يشترط التأقيت فى السكنى دل على ان الجزية لم تكن بطريق الاجارة فان قال قائل كما أنه لا يجوز أن تكون بدلا عن العصمة والسكنى فكذلك لا يجوز أن تكون بدلا عن النصرة أيضا الا ترى

الادلال بل هذا كاظنه (فتسقط ده ولان العقوبة ع بسبب الكفر بدلا أى خلفا عن ه بأخذها منه لأن شرط الخلف ى ثابتة بالآدمية ون ثبوتها بقبول سقد الذمة صار الال الامرين فان

دلا عنها لسقطت لانه قد نصر بنفسه أجيب بأنها طريق النصرة فى حق الذمى المال دون النفس .

لنذيقنهم من العذاب الادنى دون العذاب الاكبر المقصود دفع شر غيره وذلك لا يندفع بالموت (قوله الاولى أن يجاب بجواب غيره (قوله لما مر أنه خلق سبق فى باب المستأمن (قوله لا سبيل الى الاول وهو

تمام السنة لم يؤخذ منه فى قولهم جميعا وكذا ان مات
وقيل خراج الارض على هذا الخلاف) فاذا مضت
خذ منه ما مضى (وقيل لا تداخل) فيؤخذ ما مضى
لجزية (أن الخراج) أى الجزية لأنها خراج الرأس
ستيفاؤها) على الوجه المأمور به (تستوفى وقد أمكن
مكن استيفاؤه على وجه الصغار والاذلال له (بخلاف
لاله بل يجب توقيره وأنت تعلم أن كونها وجبت عوضا
ه بقول الشافعى أليق) فان أريد بالاعواض الاجزية
العقوبات تتداخل حتى قلنا بتداخل كفارات الافطار
ها جهة العقوبة فكيف بالعقوبة المحضة والجزية
ها عقوبة يعنى (لو بعث بها على يد نائبه لا تقبل منه فى
قائما والقابض جالس وفى رواية يأخذ بتلبيبه) وهو
ى) وقبولها من النائب يفوت المأمور به من اذلاله
وهم صاغرون ووجه آخر (أنها وجبت بدلا عن القتل
ى المستقبل) يعنى عن القتل فى المستقبل والنصرة فى

) توضيح لقوله وجبت المستقبل
موضع القلادة من الصدر وقوله (ولأنها وجبت بدلا
ر وقد بينا من قبل

في المغرب والمناسبة بين ذكر
الخصاء والكنيسة هي أن
احداث الكنيسة في دار
الاسلام ازالة لفحولية أهل
دار معنى كما أن الخصاء إزالة
لفحولية الحيوان ان كان
الخصاء على حقيقته وان كان
المراد به التبتل والامتناع عن
النساء بملازمة الكنائس
فالمناسبة ظاهرة والمراد بقوله
عليه الصلاة والسلام ولا

ى السنة بمعنى أولها
ره اعتبارا بالزكاة ولنا
ل على ما قررناه) من
صرتهم وانما يحتاج
يتحقق الاستنماء فلم
ار المال به ناميا تقديرا
عتبار نفسه قدم تلك
بد اليهود والنصارى
البيعة بل الكنيسة
صار دون القرى لان

ى النهى أى لا تحدث كنيسة في دار الاسلام ويقال
ل الكنيسة لمتعبد اليهود والبيعة لمتعبد النصارى

تاب الكراهيـة أن في زماننا يؤخذ الخراج في آخر
وعند الشافعي في آخره اعتبارا بالزكاة) أقول قال
اه قال الزيلعي ولا يلزمنا الزكاة لأنها انما وجبت

بين ذكر الخصاء والكنيسة الى قوله فالمناسبة ظاهرة)

مسا كن ويمنع من صلاتهم فيها ولكن لاتهدم وهو
ثيرا من البلاد عنوة ولم يهدموا كنيسة ولا ديرا ولم
أن الارض لهم والخراج لنا جاز احداثهم وان
الكنائس على ما يوقع عليه الصلح فان صالحهم على
لا يصالحهم الا على ما وقع عليه صلح عمر رضى الله عنه
ز الاحداث ولا يتعرض للقديمة ويمنعون من ضرب
ى وقوله يمنعون من شرب الخمر أى التجاهر به واظهاره
نعون انتهى وقال محمد كل قرية من قرى أهل
ـق مثل الزنا والفواحش التى يحرمونها فى دينهم
مر شيأ من ذلك لم يضمن واعلم أن البيع والكنائس
ا فى الامصار فاختلف كلام محمد فذكر فى العشر
م وعمل الناس على هذا فانا رأينا كثيرا منها توالت
متوارثا من عهد الصحابة رضى الله عنهم وعلى هذا
بغى أن لا يهدم لأنه كان مستحقا للأمان قبل وضع
لك لانها كانت فضاء فادار العبيديون عليها السور ثم
احداثها جهارا فى جوف المدن الاسلامية فالظاهر
وعلى هذا فالكنائس الموجودة الآن فى دار الاسلام

غير

مصار المسلمين التى
عليه وسلم لا يجتمع
يل حدثنا صالح بن
ليه وسلم قال فى
نا معمر عن الزهرى
رب أو قال بأرض
رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال ذلك
ابن شهاب ففحص
ت فى جزيرة العرب
س رضى الله عنهما
ب وجزيرة العرب
من ساحل البحر
ن وعدن والفرات
ات لان بحر فارس
قال المنذرى فى
حكى البخارى عن

(المستقبحات) والموحش في حفظه الاقبح من الصوت

قسه جفاء بالمسلمين) أي إغلاظاً عليهم فهو من حسن

المسلمين في الدين فربما يعرفون بجهلهم فيقولون الكفار

ن في كد وتعب واليه أشار بقوله تعالى ولولا أن يكون

وتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون تنبيهاً على

نار وهو حاشية رقيقة من الابريسم فنمنعهم من لباس

كانت حريراً أو غيره كالصوف المربع والجوخ الرفيع

هذا في هذه الديار ولاشك في منع استكتابهم وادخالهم

ل ربما يقف بعض المسلمين خدمة له خوفاً من أن يتغير

له منه الضرر وكذا يؤخذون بالركوب على سروج

ن الخيل بل اختار المتأخرون أن لا يركبوا أصلا الا اذا

ي الا أن تلزم الضرورة فيركب ثم ينزل في مجامع المسلمين

طريق ولا يبدأ بالسلام ويرد عليه بقوله وعليكم فقط

ر بل يعتبر في كل بلد ما يتعارفه أهله وفي بلادنا جعلت

وفتاوى الامام التمرتاشي قبل العلامة

ن ركوب الحمار ذل غير أنه يمنع من أن يضع عليه السرج

أنه يوضع عليه الاكاف بخلاف الفرس لان ركوبه عز

ى المحاربة والذب عن المسلمين فلا بأس بأن يركبوا وهذا كله

انهم يتركون على ذلك اهـ

دا قال المصنف
ر المقارن) لعقد
رلى يؤيده ماروى
سام عليك فقال
يا عائشة فان الله
ـه وسلم قد قلت
لهم لصيرورتهم
ن لا يظهر واسبه
الى الله تعالى ان
ه و ينتقض عهده
ل الجزية الذى هو
لا عند مجرد القبول
ات والاستخفاف
صاغرا ذليلا وأما
أصحاب موادعة
ود المجاورين من

سمة مجانا وبعد القسمة بالقيمة لان الملك لهم حين
فيا وفى رواية لا ولا يبعد أن يقال انتقاله الى المكان
احجة لدار الاسلام بالاتفاق وان كانت على قولهما
بمنزلة المرتد (بخلاف المرتد) اذا لحق ثم ظهر على الدار
الجزية عليه اذا عاد بعد نقضه وقبلها الا أنهما كان
الذمة بخلاف المرتد التزم الاسلام فلابد أن يعود اليه
رق فلا يتصور منه جزية والله الموفق
فصل لأن حكمهم مخالف لسائر النصارى وتغلب
ية فلما جاء الاسلام ثم زمن عمر دعاهم عمر رضى الله
منا كما أخذ بعضكم من بعض الصدقة فقال لا آخذ
نعمان بن زرعة يا أمير المؤمنين ان القوم لهم بأس
عدوك بهم وخذ منهم الجزية باسم الصدقة فبعث عمر
ة على ذلك ثم الفقهاء وفى رواية أبى يوسف بسنده

ى من أموال المسلمين على تقدير الى
صالحهم الخ) أقول فان قيل هذا الصلح مخالف لقوله
امرت فى باب الموادعة (قال المصنف ولنا أنه مال

...يدهم وحاصل
...وعن جهة الزكاة
...زية التي وجبت
...يه الصلح كيفما
...هاشاؤا أو أبوا
...الارض وقال زفر
...مولى القوم منهم)
...به على التضعيف
...كتاب الزكاة من
...وصف الصغار
...يف ألا ترى أن
...يد اليه التخفيف
...حرمة الصدقات)

...تقدم أن تحمل المولى مؤنة
وهو حرمة الصدقة فان
قيل ما بال مولى الغني لم
يلحق به في حرمة الصدقة

(قال المصنف والمرأة من
أهل وجوب مثله) أقول لعل
لفظ مثل مقحم (قوله فان
قيل حرمة الصدقة ليست
بتغليظ الخ) أقول فيه بحث
فان الاثم ليس بثابت قبل
الحرمة حتى يتخلص بها عنه
بل ثبوته بها فالحرمة ليست
بتخفيف بل تغليظ على
ما لا يخفى والقول بأن المراد

...ان المولى من أهل التغليظ كما فيما نحن فيه وليس
...كره الشارح (قوله وقوله في حقه أي فيما هو
...هل فان الحرمة في تأويل أن يحرم أو الحرمان

...تنبيه مصححه

ملز وما الاحكام بهم لانه ليس منهم حصه وقد ورد
الله عليه وسلم استعمل أرقم بن أرقم على الصدقات
وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الصدقة
م فاذا علم عدم عمومه فلخص بسببه وهو الزكاة وأما
بل قوله مروى عن الشعبى (قوله وما جباه الامام
الحرب الى الامام والجزية يصرف فى مصالح المسلمين
رفع امن دار الاسلام (وبناء القناطر والجسور) وهى
يحكم بناؤها ولا ترفع (ويعطى قضاة المسلمين وعمالهم
وذراريهم) فانه يجب نفقتهم عليهم فلو لم يكفوها من
دفع وهذا (لانه مال بيت المال لانه وصل الى المسلمين
بخلاف الحاصل بسبب القتال فانه يقسم بين الغانمين
يصرف فى مصالح المسلمين وهؤلاء عمالهم وزاد
ع أنه يعطى أيضا للعلمين والمتعلمين وبهذا تدخل طلبة

ق والجواب منع ذلك العلم
التعاون والتناصر الخ) أقول فان قيل النبى عليه الصلاة
المعتق عاقلة المعتق فان العقل باعتبار النصرة (قوله
رضى الله عنه الخ) أقول الاظهر أن يقال على ماروى
وم مستندا بأنه مجمل فليتأمل

الباب أحكام الكفر الطارى لأن الطارئ انما هو بعد وجود الاصلى وكلامه واضح وقوله (الاأن العرض على ما قالوا غير واجب) ظاهر المذهب قال فى الايضاح ويستحب عرض الاسلام على المرتدين هكذا روى عن عمر لأن رجاء العود الى الاسلام ثابت لاحتمال أن الردة كانت باعتراض شبهة

﴿ باب أحكام المرتدين ﴾

أقول قوله على ما قالوا متعلق

...فى حقه وان لم يبلغ ...مدا آخرها يستحب أن ...سنته من العام ثم قيل ...عزل قبل مضيها قبل ...الى رد الباقى كما لو عجل ...من وجه فينقطع حق ...والعطاء هو ما يثبت فى ...ة والعطاء سنوى

...تد هو الراجع عن دين ...كانت له شبهة) أبداها ...مره باحسن الامرين) ...ب العرض قال (الا ...نته) وعرض الاسلام

...على ما قالوا غير واجب)

واذا استمهل كان على الامام أن يمهله ومدة النظر
حديث عمر المذكور الدال على الوجوب تأويله أنه
يوسف أنه يستحب أن يؤجله ثلاثة أيام طلب ذلك أولم
ثلاثة أيام ولا يحل قتله قبلها الا ان ارتداد المسلم يكون عن
بثلاثة أيام) لما ذكرنا والصحيح من قولى الشافعى أنه
وقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه من غير
عدم وجوب الانظار كمذهبنا والاستدلال مشترك
وجدتموهم وهذا كافر حربى وان كان أريد به نفى
هى لا تقتضى الفور فيجوز التأخير على ما عرف ثم
نف (وهذا لانه لا يجوز تأخير الواجب لامر موهوم)
هو يخالف المذهب ويخالف ماذكرنا من أن الامر
قيل لانسلم أن الاوامر المذكورة مطلقة بل مقيدة
تعقيب قلنا تلك الفاء العاطفة وهى فاء السبب فان
العلة قلنا المعلول وهو الحكم الشرعى وهو ايجاب
ايجاب الامتثال على الفور فشئ آخر (ولا فرق) فى
ا) وان كان يتضمن قتله ابطال حق المولى بالاجماع

أيام وهو خلاف المذهب وأما (واطلاق
ن الفاء فى فاقتلوه

لايؤجله فان أسلم والا قتل وقال الكرخى فى مختصره فان رجع أيضا عن الاسلام فأتى به الى الامام بعد ثلاثة استتابه أيضا فان لم يتب قتله ولا يؤجله فان هو تاب ضربه ضربا وجيعا ولا يبلغ به الحد ثم يحبسه ولا يخرجه من السجن حتى يرى عليه خشوع التوبة ويرى من حاله حال انسان قد أخلص فاذا فعل ذلك خلى سبيله فان عاد بعد ما خلى سبيله فعل به مثل ذلك أبدا ما دام يرجع الى

فى الحال ولا يؤجل
خشوع التوبة وحال
قال الكرخى هذا
اذا تكرر ذلك منه
قوله تعالى فان تابوا
ل توبة من كرر ردته
آمنوا ثم كفروا ثم
الى ثم ازدادوا كفرا
بد وفى رواية تقبل
قبله سبحانه وتعالى
هر كلمة الكفر قتل
بل الاستتابة جائز
لى القاتل) والقاطع
فهى كراهة تنزيه
أى القتل أو القطع

صحابنا جميعا ان المرتد يستتاب أبدا اه وفى معراج
ة تقبل كقول الشافعى اه

ن اثبات الفرقة وينبغى أن يشتريها الزوج من الامام
ردة فيا للمسلمين لا يختص بها الزوج فيملكها وينفسخ
ها على الاسلام فيرتد ضرر قصدها عليها قيل وفى
ها وأبقوا المسلمين كما وقع فى خوارزم وغيرها اذا استولى
ب فى الظاهر من غير حاجة الى أن يشتريها من الامام
بعدم وقوع الفرقة بالردة ردا عليها وغيرهم مشوا على
مع الزوج وتضرب خمسة وسبعين سوطا واختاره
المرتدة واقتصر المصنف على خلاف الشافعى قال
ه فاقتلوه وهو حديث فى صحيح البخارى وغيره قال (ولان
لظة) هى جناية الكفر (وجناية المرأة تشاركها فيها
ى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء) كما مر فى الحديث
ت تعليله صلى الله عليه وسلم بالعلة المنصوصة كما
سا العموم ما رواه بعد أن عمومه مخصص بمن بدل دينه من

الكفر

مخصوص فانها اذا قتلت نفسا بحديدة عمدا تقتص فجاز
لخ) أقول تعليل لقوله يخل بمعنى الابتلاء الخ (قوله خوفا
قال ابن الهمام لا جزاء على فعل الكفر فان جزاءه أعظم

سحد فأمر عليه الصلاة
يضع الحديث مع أنها
عباس قال قال رسول
الدارقطني كذاب يضع
على عهد رسول الله
نه ما يرويه غير محفوظ
بن معلى حدثنا محمد
معاذ بن جبل أن رسول
فان تاب فاقبل منه
منها وان أبت فاستتبها
فما أسند الدارقطني
ن عاصم عن أبي رزين
ى عن أبي مالك النخعي
عمر أنه أمر في أم ولد
الندل من غير أهل
ى وضعف خلاس

المولى الى خدمتها وهي رواية
الجامع الصغير وشرطها في
رواية قال فخر الاسلام
رحمه الله والصحيح أنها تدفع
الى المولى احتاج اليها أو
استغنى وقال وكذلك لا يشترط
طلب المولى فان قيل
للمولى حق الاستخدام في
العبد والأمة جميعا
فكيف دفعت اليه الامة
دون العبد أجيب بأن
العبد اذا أبى قتل فلا فائدة
في الدفع الى المولى

ى)لايزول ملكه مالم يقتل (ولابى حنيفة أنه كافر حربى
ن القدرة والاستيلاء على التصرف فى المال ولا يكون
ه وما لكيته) ومقتضى هـذا أن يزول فى الحـال على
ه)لانه كان ممن دخله وعرف محاسـنه وأنس به نسأل
الظن عوده الى الاسلام (فتوقفنا فى أمره فان أسـلم
و زوال الملك (وصار كأن لم يزل مسـلما ولم يعمل السبب)
وده ولا يخفى أن الحرابة لا توجب انتفاء الملك بل زوال
ذا استولى عليه زال ملكه فكون المرتد حربيا قصارى
ى قيام الملك فى الحال فلا توجب الحكم بالزوال مستندا
ـتولى علـيـه واعلم أن حقيقة المراد أن بالردة يزول
أو حـكما باللحـاق اسـتمر الزوال الثابت من وقت الردة
لان الساقط لا يعود فيقول أبو حنيفـة ان الردة لما
كان أحق به وجب أن يعمـل بهـما فيقول بالردة يزول

يدبقوله فى حق هذا الحكم
الارتداد بالنسبة اليها قد عمل عمله

ى حنيفة (قوله والجامع أن كلا منهم الخ) أقول فيه
ه كأنه عطف تفسـيرى (قوله يستلزم ارتفاع الملك

…
…بق له اسلام أونقول
…قرابة فكانوا كقرابة
…ن كان ميتا فأحييناه
…جوده قبل الردة) وهى
…ـد الردة لايقع مملوكا
…و مملوك للميت عند
…خلافى المتقدم وهو أن
…تحقق الموت الحقيقى
…ذا تحقق الموت وقلنا
…تناده الى ماقبيل ردته
…وهو نفس المرتد وان
…) بأن كان حرا مسلما
…ن زياد وهذا الاعتبار
…د ثبوته من هو بصفة

ويبقى وارثا الى وقت موته)
حتى لو حدث له وارث بعد
الردة بأن أسلم بعض قرابته
أو ولد له من علوق حادث
بعد ردته لايرثه (فى رواية
عن أبى حنيفة رحمه الله)
وهى رواية الحسن عنه
(اعتبار اللاستناد) يعنى ان
الردة يثبت بها الارث بعد
وجود الاشياء الثلاثة
الموت والقتل والحكم بلحاقه
بدار الحرب وان لم يثبت
قبل وجودها فاذا وجدت
صار كأن الوارث ورثه
حين الردة فلأجل هذا
شرط أن يكون وارثا الى وجود أحدهما

…حكما فكيف يستند اليه التوريث فانه يستلزم تقدم
…من الزمان لئلا يلزم توريث المسلم من الكافر

و يرلة وفاء فنودي الكتابة فانه يعتبر حال وارثه يوم
أن اللحاق ليس حقيقة الموت انما يوس عن ارتفاعه
اعنه وأحكامنا فلا يثبت به أحكام الموت قبل أن
ى المرأة المسلمة (اذا مات أو قتل) أو لحق بدار الحرب
وقت الردة) وهذا الان الردة لما كانت سبب الموت
لوت وهو يوجب الارث اذا مات وهى فى العدة لانه
وقد يقال كون الردة تشبه الطلاق فصار اها أن يجعل
لا يوجب حكم الفرار فالتحقيق أن يقال بالردة كأنه
باصراره على الكفر مختارا فى الاصرار الذى هو سبب
وت قتلا أو حتف أنفه أو بلحاقه فيثبت حكم الفرار
منقضية العدة لأنها كانت وارثة عند ردته و به
التحقق بصفة الوارث حال الردة فقط وهى رواية أبى
و بقائه بالصفة الى الموت أو على رواية اعتباره وقت
طوءة فلا ترث غير المدخولة وهو كذلك وذلك أن مجرد
ولما لم تكن الردة موتا حقيقيا حتى ان المدخولة انما

تعتد

قة فيستوى فيه المدخول بها وغيرها وأما الردة فانها
و يتها بما هو من آثار النكاح من الدخول وقيام العدة

فيرد عليها قصدها كما في
جانب الزوج بخلاف ما اذا
كانت صحيحة حين ارتدت
لانها بانت بنفس الردة فلم
تصر مشرفة على الهلاك
لانها لا تقتل بخلاف
الرجل فلا يكون في حكم
الفارة المريضة فلا يرث
زوجها منها (قوله وان
لحق بدار الحرب مرتدا)
ان لحق المرتد بدار
الحرب وحكم القاضي
بلحاقه (عتق مدبروه
وأمهات أولاده وحلت الديون

ا كم بلحاقه عتق
ر الاسلام الى ورثته
ام ولا يفعل شئ
في ظاهر الروايه من
ذ كر خلاف وذ كر
وصية حكم الابتداء
كذا هنا قيل وأراد
جوع عنه وجل
نا أن تنفذ الوصية
عه عن الوصية
ي تقييد الطحاوى
لحا كم الى أن يظهر
ية في دار الاسلام

الاسلام الى ورثته المسلمين) عندنا (وقال الشافعي
لام) والجامع كونه غيبة كما ترى وهو ضعيف جدا

كافرة وأجيب بان ردتها في حكم العدم واسلامها
ي هذا أشار في المبسوط

(وعند أبى يوسف) يعتبر كونه وارثا (وقت القضاء) حتى
ووقت القضاء مسلما معتقا ورث عند أبى يوسف لا عند
بالقضاء) لانه بمجرده غيبة فتقررها بالقضاء به وبتقرره
م وجهى القولين (والمرتدة اذا لحقت بدار الحرب فهى
ذكرناها من عتق مدبريها وحلول ديونها (قوله
سبه فى حال الاسلام وديونه التى لزمته فى حال ردته
من كسب الاسلام عن ديون الاسلام شىء ورثته الورثة
كسب الردة عند أبى حنيفة أنه لا يورث لانه لا يورث
تفصيل المذكور رواية عن أبى حنيفة) قيل رواها زفر
ل وقال زفر والحسن ما لحقه فى حال الاسلام الى آخره
ينان جميعا فان وفى فكسب الردة فى لجماعة المسلمين ولا
كسب الاسلام شىء عن الدينين (فان لم يف كمل من
نه على عكسه) وهو أن يقضى الدينان جميعا من كسب
سلام كله وان لم يف كمل من كسب الاسلام وورثت
سف عنه (وجه الأول) وهو التفصيل (أن المستحق
ختلف وحصول كل من الكسبين باعتبار السبب الذى

وجب

فيه بحث

وتذهب الذي اداهب ولو
وارثه على ماذكرنا آنفا
وعن الثاني بان الدين انما
يتعلق بماله عند الموت لا بما
زال من قبل وكسب الاسلام
قد زال وانتقل بالردة الى الورثة
وكسبه في الردة هو ماله عند
الموت فيتعلق الدين به وعن
الثالث بان كسب الاسلام
بعرضية ان يصير خالص حقه
بالتوبة فكان أحدهما خالص
حقه والآخر بعرضية أن

لا بعد في هذا (فان
منه أولا ومافضل
عن وقضاء الدين من
حق الورثة وكسب
فقد ذكر أن أملاكه
ص حقه وليس
ضى من كسب
فاذا قضى دينه من
حنيفة ولو لم يكن
الكسبين لانهما
وأعتقه أورهنه

رضي الله عنه وعندهما يقضى دينه من الكسبين
ه أو اشتراه) ذكر التصرفات التي اختلف علماؤنا
ن مسائل القدوري وليس الخلاف فيه مذكورا
في الوجهين يريد باحدهما الاسلام وبالثاني القتل
تيلاد والطلاق فقوله الى حقيقة الملك يعني في
ت الجارية أم ولد له لان حقه في ماله أقوى من حق
الملك وانما يكتفى فيه بحق الملك

وله كالذمي الخ) أقول فيه بحث لوضوح الفرق بينهما

نه والحجر على عبده المأذون لانها لا تبنى على حقيقة الملك

عد الملة ولا مـلة له) لانه غير مقر على ما انتقل اليه من دين

هذا حاصـل ما فسر به ظهير الدين من أن المراد بالملة التى

تحقق فى نكاحه شئ من ذلك لانه لا يقر عليها ومن هـذا

ت لورثتـه المسلمين (وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة مع

مساواة بين المسلم والمرتد) فيتوقف عقد المفاوضة فان

طلت بالاتفاق لكن تصير عنانا عندهما وعند أبى حنيفة

عنـده (ومختلف فى توقفه وهو ما عـددناه) من بيعه

ت والاجارة والوصية عنده هى موقوفة ان أسـلم نفذت

عاملات التى ذكرناها (تعتمد الاهلية) لها (والنفاذ يعتمد

الاعـان وكذا قتله فرع كونه مكلفا (وكذا ملكه لقيامه

اج الى آخره ومما يوضح كون ملك المرتد باقيا أنه لو ولد له

ما عدا ورثه فلو كان ملكه زائلا لم يرثه هـذا الولد ولو أن

رتداد وقوله (ولو مات ولده بعد ولده

ملكه قائما بعد الردة لورثه هـذا الولد لانه كان حيا وقت

المذكور فى الكتاب

والحجر على عبده المأذون اهـ وعد الامام التمرتاشى الحجر

قول وأيضا المرتد اذا ارتد الى النصرانية أو اليهودية كان

م

تصرفاته لتوقف
أسلم لم يؤخذ له مال
عليه بالقصاص
ف المرتد فان غيرها
هما نافذة فأجاب
ـة) بانتفاء سببها
القتل بذلك السبب
لقيام سببها ولهذا
ه (بخلاف المرتدة
رق والقهر يكون
قضى عليه بالرجم
نقول انما أوجب
ذلك بطريق أولى
كم بلحاقه الى دار
انما يخلفه فيه

وقوله (فى الفصلين) يريد به
فصل الحربى وفصل المرتد
فان قيل لو كان استحقاق
القتل موجبا لخلل فى
الاهلية مؤثرا فى توقف
التصرفات لكان تصرفات
الزانى المحصن الذى يستحق
الرجم وقاتل العمد موقوفة
لاستحقاقهما القتل أجاب
بقوله (لان الاستحقاق فى
ذلك) يعنى أن الاستحقاق
الموجب للخلل هو ما كان
باعتبار بطلان سبب العصمة
والزانى والقاتل ليسا كذلك
لان الاستحقاق فيهما (جزاء
على الجناية) وقوله (وبخلاف

ذا عاد المرتد بعد الحكم بلحاقه بدار الحرب الى دار

ت بولادستة أشهر أو أكثر) ولوالى عشر سنين (منذ ارتد
أمه حق أمية الولد (ولا يرثه فان كانت الجارية مسلمة
الحرب أما صحة الاستيلاد من المرتد فلما قلنا) انه
رية الابن والعبد المأذون جارية من تجارته ذكره أبو
الام اذا كانت) يهودية أو (نصرانية يجعل الولد تبعا
الظاهر أنه لا يؤثر القتل على العود (فصار الولد فى حكم
ت) الامة (مسلمة فالولد مسلم تبعا لها لانها خيرهما دينا
ا اذا كانت الام نصرانية لانه انما يجعل تبعا للدار اذا لم
أو يلتقط فى دار الاسلام ولا يظن أن هذا ينتقض بما
يل ردتهما فانه يبقى مسلما مع وجودهما لان الحكم
لانه كان حين ولد مسلما فيبقى على ما كان عليه بخلاف
لم يوجد فى زمن اسلامهما وتقييد المسئلة بما اذا جاءت
ل من ستة أشهر فانه يرثه اذا مات أو لحق أو قتل على ردته
رتد فكان الولد مسلما والمسلم يرث المرتد وفى الفوائد
ى حالة الاسلام فيكون توريث المسلم من المسلم فيما
ولد يعنى ولد الامة المسلمة هناك لم يكن موجودا حال

قبل الردة الاسلام
لد قبل الردة فلا يجعل الولد مسلما باسلامها الاب قبل الردة

والولاء المرتد الذى أسلم) أما
جواز الكتابة (فلأنه لا وجه
الى بطلانها لنفوذها بدليل
منفذ) وهو قضاء القاضى
باللحاق ثم بعد ذلك إما ان يبقى
المكاتب على ملك الابن أو
ينتقل الى الاب لا سبيل الى
الاول لان الكتابة لا تحل
علك الرقبة وقد ذكرنا ان
المرتد اذا عاد مسلما أخذ
ما وجده بعينه فى يد وارثه
ولا الى الثانى لان المكاتب
لا يقبل الانتقال من ملك
الى ملك فجعلنا الوارث الذى
هو خلفه كالوكيل من

ه فيه حكم مالك
ردعليهم) وان
ثم جواب هذا
ال بعد القضاء
ولى عليه الكافر
العود يؤكده
تقررا قامته ثمة
جعله فيا لأن
ار الحرب وله عبد
والمكاتبة) أى
القضاء بالعبدله
وكيل عنه فانه
لوكل فى الوكالة)
كان أدى بدل
لحق بدار الحرب

تابة عبده (وحقوق العقد فيه) أى فى عقد
ق انما يحصل منه بعد أداء بدل الكتابة بخلاف
اذا قتل المرتد رجلا) كلامه واضح

لمالبك المرتدين هدر (قوله واذا قطعت يد المسلم عمدا
طع أولحق ثم جا مسلما ومات منــه فعلى القاطع نصف
وب نصف الدية فيما اذا مات فلأن القطع وان وقع على
ـلاحات المحل بعد زوال عصمته فاهدرت اذ لو لم تهـدر
راض زوال العصمة شبهة فى سـقوط القصاص فى اليد
القدر وقع زمن العصمة وأقل ما فيه دية اليد (بخلاف
طع فانه لا يجب الضمان أصـلا لان القطع وقع فى وقت
والهدر لا يلحقه الاعتبار أما المعتبر فقد يلحقه الاهدار
صف الدية اذا لحق ثم عاد مسـلما فمات من القطع قال
قديرا) بالقضاء باللحاق (والموت يقطع السراية واسلامه
الأولى) على أنها قتـل لانه ما ثبت سراية بعد انقطاع حكم
ع فى حال العصمة من حيث هو قطع لا قصاص فيـه وفى
يقض بلحاقه) حتى عاد مسـلما فمات (فهو على الخلاف الذى
وقال فخر الاسلام لا نص فيه ثم قال وهو على الاختلاف
محمد يجب نصف الدية وعلى قولهما دية النفس كاملة فيما
مسلما اذا ارتد ثم أسلم فمات من القطع من غير تخلل لحاق

(فعند

دية النفس وان كانت الجناية
منه فى حال ردته كانت الدية
فى الخطا فى ماله لما بينا ان
المرتد لا يعقل جنايته أحد

ال البقاء فقط وانما
يبقى ضمانها بالدية
ة معتبرة حالة البقاء
لانعقاده سببا وفى
ب الضمان ولا حال

(قوله وأجيب بأن المراد
نون به نكاحا حال الخ) أقول قوله نكاحا حال ثم أقول
لك قال فى النهاية فالحاصل ان حل الذبيحة يقتضى
النكاح انتهى فانظر ألا يلزم حينئذ الجمع بين
عطف على الضمير فى قوله يعتمد ولا يجوز النصب على
ح الاتقانى من الخلل وأنت خبير بانه حينئذ يكون
واثل وفيه بحث (قوله واعترض عليه بأن
ة وصار كالمرتدة ليس قولهما بل هو قول أبى يوسف
ضا أو رضا قال المصنف (والمسلم يرث المرتد)
ة الكاكى فعلم بهذا أن الصحيح ما رواه عن محمد عن
نفسا) أقول الظاهر أن يقال صار قتلا (قوله
و بيان حكمه فان تميمه يوهم أن لا يجب عند محمد

ه ومابقي فلورثته وهذا ظاهر على أصلهما لان كسب
الكتابة لا تبطل بالموت فبالردة أولى واذا كان ملكه
) فيشكل لانه لا يملكه كسب الردة اذا كان حرا وملكه اياه
قد الكتابة والكتابة لا تتوقف بالردة) ولا تبطل بالموت
ولا يتوقف فيقضى منها ويورث الباقى وقوله (الا ترى
لرتد وهو يرجع الى توجيه عدم بطلان الكتابة بالردة
كامه فالاستدلال على ثبوت حكمه استدلال على ثبوته
الحقيق فأولى ان لا تبطل بالموت الحكمى وهو الردة فان
تدلال على مسئلة الكتاب اذا مات عن وفاء واستدلال
انه لا يتوقف تصرف المكاتب بسبب رقه مع أن الرق

ة الاجتماعية لها اقوى
ازيادة تأثيرا اذا أمكن أن يحصل من تركيبها أمر خارجي

د أيضا كامر (قوله عدم منع الردة عنه الخ) أقول
ع مجموعى الرق والارتداد لا الارتداد فقط والامر سهل
كان فى درجة الكتابة فى القوة معارضا لها لم يترجح عليها
ليها زيادتها وهو ليس فى مرتبتها فى القوة أولى بالطريق
ة الاجتماعية الخ) أقول فيه منع ظاهر

ى ...
بر مثله لان ردة أبيه
لم يرتد حقيقة ولهذا
أو يقتل لأن حكمه
الة أو يسلم (وروى
ال المصنف (وأصله
الجد (وهى رابعة
ة الحسن يكون تبعا
ب له أو له أب معسر
ر الولاء) صورتها
تق جده لا يجر ولاء
ق أبوه (والرابعة
ى لا يدخل كالأب

حقيقة يجعل الجد فيها بمنزلة
الاب أما صورة الولد
مسلما باسلام جده فهى
ماذكرنا وأما صورة صدقة
الفطر فهى أن الاب اذا
كان فقيرا أو عبدا والجد
موسر هل تجب فطرة
الحافد عليه أولا وأما صورة
جر الولاء فلأنه اذا أعتق
الجد والحافد حر والاب
رقيق هل يكون ولاء الحافد
لموالى الجد أولا يكون
وصورة الوصية للقرابة

وذكرنا هذه المسائل فى شرح الفرائض السراجية

ى ذكره الخ مأخوذ من الكافى مع تغيير يسير بعبارته
قوله فلأنه اذا أعتق الجد والحافد حر الخ) أقول
ء الحافد لموالى الجد) أقول يعنى اذا أعتق

ارالحرب ومرت هاتان المسئلتان وكذا ان كانت
كذا الاسلام ولا ينقطع (قوله وارتدادا الصبى الذى
فلومات له قريب مسلم بعد ردته لا يرث منه وبه كان
لامه اسلام) باتفاق الثلاثة (فلا يرث أبويه
شركة له وتحل له المؤمنة وتبطل مالية الخمر والخنزير
وأن أبا حنيفة رجع الى قول أبى يوسف (وقال زفر
رتداد لهما) أى لزفر والشافعى فى عدم صحة اسلامه
ين صفة الاصلية والتبعية لان الاولى سمة القدرة
ه فلا يجعل أصلا مستقلا به (ولانه يلزمه أحكاما
ينه وبين زوجته المشركة (فلا يؤهل له) كالطلاق
ى الله عنه أسلم فى صباه وصحح النبى صلى الله عليه
تاره فما نقل من قوله رضى الله عنه
* غلاما ما بلغت أوان حلمى

كام الدنيا من حرمان الميراث واما
كلام فى أحكام الدنيا فان قلت ذكره مطلقا فانصرف
لعلامة الكاكى أجيب بأنه عليه الصلاة والسلام صحح
أحكام الدنيا أيضا اه فتأمل فيه قال المصنف
سلام طرا * غلاما ما بلغت أوان حلمى

...وقتله قيل ومن
والعجب من الشافعي
...عنانه الى أبويه من
...ذلك اذا قلنا بوجوبه
...المختار أنه يهدم لتترتب
...لام بالحبس لا بالقتل
(ولانه أتى بحقيقة
...ال عليه على ماعرف
...قائمـة به في الوجود
...الذى أنفيه منه هو
...بعد وجود الحقيقة
...ة والسلام وهي فرع
...عدم أهلية الوجوب
...يثبت شرعا منع عن
...بعد البلوغ فيجب
...الاقرار غير المنوى به

بخلاف سائر العبادات فانه
يتردد بين الفرض والنفل
والجواب أنا لانسلم أن من
ضرورة كونه فـرضا أن
يكون مخاطبا فان المسافر
اذا حضر الجمعة وصلى وقع
فرضا وليس بمخاطب به ومن
صـــلى في أول الوقت وقع
فرضا وهو ليس بمخاطب به
عنـــدنا في ذلك الوقت
والجواب عن قولهما انه
تبع لابويه فيه فلا يجعل
أصـــلا أن احدى الجهتين
مؤيدة بالاخرى فلا يكونان
متنافيين وذلك كالجندى
اذا سافر مع السلطان ونوى
...السفر فهو مسافر بنية مقصودة وتبعا السلطان أيضا

...اطبا

ان الحقيقة الداخلة منه فى الوجود اذا كانت مما يقطع
كالايمان والردة فانه لا يمكن أن يجعل عارفا اذا علم
من اعتبارها بعد وجودها وصار كما اذا صام بنية يجعل
ا وكذا اذا صلى ثم أفسدها فأما اذا كانت مما لا يقطع
لا تصح منه لانا لم نتيقن بالمصلحة فى نفس الامر وذلك
حسن الجزاء عليها بالضعف وجاز كونه جاهلا فى ذلك
اعلمنا علمه بالمصلحة فلا نجعله جاهلا بها واذا ثبت أن
رة ألا ترى أنا اتفقنا على جعله مرتدا اذا ارتد أبواه
الا أنه) أى الصبى المرتد (يجبر على الاسلام لما فيه
ل) وهذه رابعة أربع مسائل لا يقتل فيها المرتد
رتدا فى القياس يقتل كقول مالك والشافعى وفى
سار شبهة فى اسقاط القتل عنه وان بلغ مرتدا الثانية
قال مالك وأحمد وفى الاستحسان لا يقتل لقيام الشبهة
والثالثة اذا ارتد فى صغره والرابعة المكره على الاسلام
عيث الظاهر لان قيام السيف على رأسه ظاهر فى عدم
يجبر على الاسلام ولو قتله قاتل قبل أن يسلم لا يلزمه

شئ

ان الانكارفيهاتوبة
ه عمااذا كانسكره
ا خالف فی وجوب
رتدوان لم يعتقده
صرانی أوعكسه
اعمال واذاعادالی
بان كان ج واذا
موته بطل واعتاق
تق الوارث عبدامن
م ملك الوارث وسببه
لابن لانه مات قبل
سن رحمه الله قال
رض له لالتكذيب
مة أهل العلم الاعند
الحرب أقيم عليه
ظاهر وقدمنا انه

قتل الصبی المرتد ماذكرناه
من تعليل المبسوط وهو
قوله وانما لايقتل لقيام
الشبهة بسبب اختلاف
العلماء رحمهم الله فی صحة
اسلامه فی الصغر والله
تعالی أعلم

تحرو كهن وفى رواية ان تاب لم يقبل ويجب ان لا يقتل
دمه وأما قتله فيجب ولا يستتاب اذا عرفت من اولته
عمله اذا لم يكن فى اعتقاده مايوجب كفره واذا طلب

البغاة

ين والوجه ظاهر والبغاة جمع باغ وهذا الوزن
وقضاة والبغى فى اللغة الطلب بغيت كذا أى طلبته
فى طلب مالايحل من الجور والظلم والباغى فى عرف
عن طاعته أربعة أصناف أحدها الخارجون بلا
و يقتلونهم ويخيفون الطريق وهم قطاع الطريق
تأويل فحكمهم حكم قطاع الطريق ان قتلوا اقتلوا
أرجلهم على ماعرف والثالث قوم لهم منعة وحمية
صية توجب قتاله بتأويلهم وهؤلاء يسمون بالخوارج
لهم ويكفرون أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ديث حكم البغاة وعند مالك يستتابون فان تابوا والا
ل الحديث الى أنهم مرتدون لهم حكم المرتدين لقوله

صلى

كم بحاله بخلاف
ال ومما يدل على عدم
يخطب يوم الجمعة اذ
لن نمنعكم مساجد
م حتى تقاتلونا ثم أخذ
ون بذلك انا أخذ على
كيم فى صفين ولهذا
ج اذا قاتلوا الكفار
ر بالتعريض بالشتم
على امام العدل ولم
ه واذا تغلب قوم من
الى العود الى الجماعة
ى حرورا) قبل قتالهم
ب وحروراء اسم قرية
ة أنت أسند النسائى

قال ابن عباس رضى الله
عنهما هذه الحادثة ليست
بأدنى من بيض حمام وفيه
التحكيم بقوله تعالى يحكم
به ذوا عدل منكم فكان
تحكيم على رضى الله عنه
موافقا النص فألزمهم الحجة
فتاب البعض وأصر البعض
وكلامه واضح

(قوله وذلك بطريق
الاستصحاب) أقول أشار
بقوله ذلك الى قوله دعاهم
الى العود (قوله وفيه
التحكيم بقوله تعالى يحكم
ه الآية فى سورة المائدة ثم أقول ظاهر هذا الكلام
ربه بالتحكيم فليتأمل وستعرف بعد أسطر أن

عالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم
ن هـذه الاخرى قالوا اللهم نعم قلت وأما قولكم انه
عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه
محمد رسول الله فقالوا والله لو كنا نعلم أنك رسول الله
ب محمد بن عبد الله فقال والله انى لرسول الله وان
الله صلى الله عليه وسلم خير من على وقد محا نفسه ولم يكن
ى قالوا اللهم نعم فرجع منهم ألفان وبقى سائرهم
سار وروى الحاكم أن عبد الله بن شداد اشتكنه
عاوية وحكم الحكمين خرج عليه ثمانية آلاف
ن جانب الكوفة الى أن قال بعث على اليهم عبد الله
كرهم قام ابن الكواء خطيبا فقال يا حملة القرآن هذا
ن كتاب الله ما يعرفه به هذا من نزل فيه وفى قومه بل
ب الله فقام خطباؤهم وقالوا والله لنواضعنه فواضعهم
جع منهم أربعة آلاف فيهم ابن الكواء حتى أدخلهم
ط البخارى ومسلم (قوله ولا يبدأ بقتال حتى يبدؤه
ن قول على رضى الله عنه ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا

(وذكر

[illegible]
منهم ما فى العام الذى
توفى فى سنة احدى
هم ويحبسهم حتى
الله) من قوله الفتنة
صلى الله عليه وسلم
لاس يتك رواه عنه
نهم قعدوا فى الفتنة
روى عن بعضهم أنه
أين كنت يوم صفين
ى تبغى حتى تفىء الى
اقتتالهما جميعة
ح عن أبى وائل عن
ى الكلاع وأصحابه
تل بعضهم بعضا
ان لهم فئة أجهز
لاسر (دفعا لشرهم

يخرج عليه طائفة من
المؤمنين فحينئذ يجب على
كل من يقوى على القتال
أن يقاتلهم نصرا لامام
المسلمين لقوله تعالى فقاتلوا
التى تبغى فان الامر للوجوب
وقوله (أجهز وأتبع) على بناء
المفعول ويقال أجهزت على
الجريح اذا أسرعت قتله
وتممت عليه

كم ولقد رأيتنا فى الجاهلية وان الرجل ليتناول المرأة
هذا وفى حديث مرفوع رواه الحاكم فى المستدرك
نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
بغى من هذه الامة قال الله ورسوله أعلم قال لا يجهز على
يقسم فيؤها وأعله البزار بكوثر بن حكيم وبه تعقب
الله عنه ألقى ما أصاب من عسكر أهل النهروان فى الرحبة
سان فأخذه (وقول على رضى الله عنه فى الاسير تأويله
قتل الاسير) وان كان عبدا يقاتل (وان شاء حبسه)
لما ذكرنا) من دفعه الشر بقدر الامكان وفيه خلاف
بما هو أحسن الأمرين فى كسر الشوكة من قتله
نفس والتشفى وانما أخذت المرأة من أهل البغى وكانت
وانما تحبس للمعصية ولمنعها من الشر والفتنة (قوله
العدل اليه) وكذا الكراع يقاتلون عليه (وقال
عند الأمن منهم ولا ترد قبله (لانه مال مسلم فلا يجوز تناول
شيبة فى آخر مصنفه فى باب وقعة الجمل بسنده الى ابى
العسكر ما أجلفوا عليه من كراع وسلاح قال المصنف
اجماعا لا أمكن التمسك ببعض الظواهر فى تملكه فان ابن

ابى

فيردها

اذا جلسها كان بيع
عليه وهذا اذا لم يكن
ج والعشر لا يأخذه
م يحمهم) وماقيل
لأن الخوارج لا نعلم
اليه زكاته وكذا
ه) ولا اعادة عليه
دوا الاداء فيما بينهم
ب فى الخراج لأنهم)
ء فكذلك) وان كانوا
بادرة اذا نوى الدافع
ى اذا كان رجلان
م لانه قتل نفسا يباح
ة ولأن القصاص
تل فى دار الحرب)
كدار العدل وتقدم

ضمنون المال (وقال الشافعي في القديم يضمن) وبه قال
لاف ظلما وعدوانا (وعلى هذا الخلاف لو تاب المرتد وقد
جوب الضمان في حال عدم ولاية الالزام عليه فلا يؤاخذ
ان منوط بالمنعة مع التأويل فلو تجرد المنعة عن التأويل
الاموال بلا تأويل ثم ظهر عليهم أخذوا بجميع ذلك ولو
ن فقتلوا وأخذوا عن تأويل ضمنوا اذا تابوا أو قدر عليهم
ي) قال عبد الرزاق في مصنفه أنبأنا معمر أخبرني الزهري
أة خرجت من عند زوجها وشهدت على قومها بالشرك
لها تائبة قال فكتب اليه أما بعد فان الفتنة الاولى
م ممن شهد بدرا كثير فاجتمع رأيهم على ان لا يقيموا على
قصاصا في دم استحلوه بتأويل القرآن ولا يرد مال استحلوه
لى صاحبه واني أرى أن ترد الى زوجها وأن يحد من
يل فاسد والفاسد من التأويل ملحق بالصحيح اذا ضمت
ار (كما في منعة أهل الحرب وتأويلهم) ولا يخفى أن
جتهاد الذي لم يسوغ حتى ضل مرتكبه بالصحيح بشرط
المنعة تنقطع ولاية الالزام فيلزم السقوط كله مستندا الى

الاجماع

كراهة بيع المعازف
بيع الخمر) لا يصح
نار رجع الى العامة
ـل البغى الموادعة
تهم والاستزادة من
ا أخذوا ملكوا ثم
فى المبسوط روى
الحكم قال شمس
ولاية الالزام كانت
ن ذلك منهم نقضا
ل الذمة لم يخرجوا
م حكم البغاة واذا
ر أهل البغى وقتلوا
انهم صاروا آمنين
يه لكنهم يحبسون
هم حتى يسلموا

قيل جمع معزف ضرب من
الطنابير يتخذه أهل اليمن
(ولا يكره بيع الخشب) لانه
انما يصير معزفا بفعل غيره
قوله (وعلى هذا بيع الخمر
مع العنب) أى لا يجوز بيع
الخمر ويجوز بيع العنب
والفرق لأبى حنيفة رضى
الله عنه بين كراهة بيع
السلاح من أهل الفتنة
وعدم كراهة بيع العصير
ممن يتخذه خمرا سيأتى فى
باب الكراهة ان شاء الله
تعالى والله سبحانه وتعالى
أعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب

ل تبت وألقى السلاح كف عنه وكذا لو قال كف عنى
ـلاح فى صورة من الصور كان له قتله. ومتى ألقاه كف
السلاح ولو غلب أهل البغى على بلد فقاتلهم آخرون
نة وجب على أهل البلد أن يقاتلوا دون ذراريهم لانهم
قوما من أهل الحرب لايحل لاهل العدل غزوهم لانهم
يع المسلمين فان غدر بهم البغاة فسبوا لايحل لاحد
البغى على أهـل العدل فالجؤهم الى دار الشرك لم يحل
أهل الشرك ظاهر عليهم ولا يحل لهم أن يسـتعينوا
الشرك هو الظاهر ولا بأس بان يستعين أهل العـدل
العدل هو الظاهر لانهم يقاتلون لاعزاز الدين والاستعانة
عليهم بالكلاب وإذا ولى البغاة قاضيا فى مكان غلبوا
قضيته الى قاضى أهل العـدل نفذ منها ما هو عدل وكذا
ى المجتهـدات نافذ وان كان مخالفا لرأى قاضى العـدل
أهل الحرب ولا تكون استعانة البغاة بهم أمانا منهم لهم
ن يدخل دار الاسـلام تاركا للحرب وهؤلاء ما دخلوا الا

(كتاب

ى عمر فقال ما حملك على
ين انه رجل صالح قال
مسنده وقال البيهق
كذلك رواه عبد الرزاق
ر بن الخطاب رضى الله
حر و ولاؤه لك ونفقته
له عسى الغوير أبؤسا
ل على أن الملتقط ينبغى
من بيت المال كما نعل
المال نفقته الا أن يقيم
والوجه أنه لا يتوقف
عليه فان هذه البينة
ه فى إخباره بالالتقاط
تكن على خصم قال
يب قال كان عمر اذا

لأنهم من آدم وحواء وهما حران والرق انما هو لعارض الكفر على ما تقدم والاصل عدم العارض ولأن الحكم للغالب والغالب فيمن يسكن بلاد الاسلام الحرية وقوله (هو المروى عن عمر وعلى رضى الله عنهما) روى عن على رضى الله عنه أنه قال اللقيط حر وعقله وولاؤه للمسلمين وعن عمر رضى الله عنه مثله

﴿ كتاب اللقيط ﴾

(قوله واللقيط اسم لشئ منبوذ الخ) أقول لا من حيث انه منبوذ بل من حيث انه سيلقط

ازغيبه فى اتمام الاحتساب وتحصيل الثواب
قط بنفسه اذا كان كبيرا (لعموم ولاية القاضى)
نه أنفق عليه كذا فان صدقه اللقيط رجع به وان
ه فان ادعى مدع أنه ابنه فالقول قوله) ويثبت نسبه
ناه اذا لم يدع الملتقط نسبه) يعنى سابقا على دعوى
لسابق من الملتقط والخارج أولى وان ادعياه معا
انهما فى الدعوى ولأحدهما يد فكان صاحب اليد
سب بمجرد دعوى الخارج استحسانا والقياس أن
ردعواه وهو حق الحفظ الثابت للملتقط وحق الولاء
للصبى بما ينفعه لأنه يتشرف بالنسب) ويتأذى
ونته راغبا فى ذلك غير ممتن به ويد الملتقط ما اعتبرت
سلك وهذا مع زيادة ما ذكرنا حاصل بهذه الدعوة
اعلى وجوب ايصال هذا النفع اليه لأن الأب
ة على الولادة تصح ثم يترتب عليها استحقاق الميراث
يذكرون غيره هذا وذكر بعضهم أن عند البعض
مع بين منفعتى الولد والملتقط وليس بشئ وأما ثبوت

عل الامر الخ النسب

فی ید ثالث وذكر
ب الاستحقاق هنالك
وذلك لا يجوز الا حال
ا البينة انه كان في يده
عين يكون ابنا لهما
اثنين عند أبي يوسف
وان كان المدعي أكثر
فيه تحميل النسب
نيفة في رواية أبي
ه في حال حياة اللقيط
تاج الى ذلك وبالموت

لا يعارض اذا كذب نفسه
(وان ادعاه اثنان ووصف أحدهما علامة في جسده فهو أولى به) أي يجب على الملتقط أن يدفع اللقيط الى الذي وصف علامة في جسده وأصاب في وصفه لأن الواصف أولى بذلك اللقيط فان قيل ما الفرق بين اللقيط واللقطة فان اللقطة اذا تنازع فيها اثنان ووصف أحدهما وأصاب
يدفعها اليه ولا يلزمه وهاهنا يلزم اجيب بأن الفرق
لانه رأى في يد غيره والمحتمل لا يصلح سببا للاستحقاق
قول في فصل اللقيط قد وجد ما هو سبب الاستحقاق
قضي له به كما لو أقام البينة فيعتبر الوصف لترجح سبب
فلو اعتبر الوصف اعتبر لأصل الاستحقاق والوصف

قوله وان وجد فى قرية من قرى أهل الذمة أو فى
كذا قال القدورى قال المصنف (هذا الجواب فيما
فى هذا المكان) أى فى قرية من قرى أهل الذمة أو
وجده (فى مكان المسلمين اختلفت الرواية فيه ففى
إذا كان الواجد مسلما فى نحو الكنيسة أو ذميا فى
لأن المكان سابق والسبق من أسباب الترجيح
نسخ اعتبر الواجد) فى الفصلين (وهو رواية ابن
(الاترى) ان الصبى المسبى مع أحد الابوين الى
ات (وفى بعض نسخه) أى نسخ كتاب الدعوى
مسلما (نظرا للصغير) ولا ينبغى ان يعدل عن ذلك
كنيسة كان مسلما فصارت الصور أربعا اتفاقيتان
مسلم أو كافر فى نحو كنيسة فهو كافر واختلافيتان
ية للمسلمين وفى كفاية البيهقى قيل يعتبر بالسيما
يعرف المجرمون بسيماهم وفى المبسوط كالو اختلط
ولو فتحت القسطنطينية فوجد فيها شيخ يعلم صبيانا
قوله ومن ادعى أن اللقيط عبده لم يقبل منه) لأن

دار) أقول لأن بينه وبين الاصل
المدعى

أ كثر اثباتا فكان المسلم أولى وأما اذا كانت بينة الذمى أكثر اثباتا فلا يعتبر الترجيح بالاسلام فلو ادعى الذمى صبيا فى يد رجل انه ابنه ولد على فراشه وأقام على ذلك شاهدين مسلمين وأقام عبد مسلم بينة انه ابنه ولد على فراشه من هذه الامة قضى للذمى بالصبى ولم يترجح العبد بالاسلام لان بينة الذمى أكثر اثباتا لأنها تثبت النسب بجميع أحكامه

يصدق (قوله والمر
واذا كان الملتقط ذميا
هو ابن الذمى لأنه يجوز
فيكون رقيقا كما كان
محجور كرأنه التقطه
المحجور لا يدله على
اقراره كما لو كان فى يد
حتى صح اقراره بما
بينة أنه عبده (قوله
ف (اعتبار الظاهر)
قوله (لما ذكرنا) يريد
لاحافظ له ومالكه وان
جد بأمره والقول قوله

ذميا فهو أولى من المسلم الخارج (واذا وجد مع اللقيط
اللقيط لما كان فى دار الاسلام كان حرا من أهل الملك
الظاهر يكفى للدفع لا للاستحقاق فلو ثبت الملك للقيط
الغير (قوله ثم يصرفه الواجد اليه) ظاهر

ب والجد من كتاب النكاح (قوله ويجوز أن يقبض)
نفع محقق ولذا علكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا
اعة لانه من باب التثقيف وحفظ حاله) عن الشتات
جره) لانه من التثقيف بمعنى التقويم (وفى الجامع
صنف (وهو الأصح) لأنه لا يملك اتلاف منافعه فلا
اتلاف منافعه) بالاستخدام والاعارة بلا عوض
قط عبداله بعد ما عرف الالتقاط لا يصدق الا ببينة
انه لا عبرة بها لأن نسبه ثبت بمجرد دعواه وأثر هذه
لم وكافر فتنازعا فى كونه عند أحدهما قضى به للمسلم
نه به لما أحكام الاسلام بخلاف الكافر واذا بلغ
ل أن يقضى عليه بما لا يقضى به الا على الاحرار كالحد
يه وان كان بعد القضاء بنحو ذلك لا يقبل ولا يصير
عا فى ذلك فهو كما لو كذبه الذى أقر له بالرق ولو كانت
عد التزويج صح وكانت أمة للمقر له ولا تصدق فى
بقا فليس من ضرورة الحكم برقها انتفاء النكاح
عليه صداق وصداقها لازم عليه لا يصدق فى ابطاله
اذا استدان دينا أو بايع انسانا أو كفل كفالة

او

واجبا وهو ما اذا لم يخف الضياع فقيل رفعه مندوب اليه لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولانه لو تركها لا يؤمن أن يصل اليها يد خائنة فتمنعها عن مالكها وقيل تركه أفضل لما ذكرنا ان صاحبها انما يطلبها فى الموضع الذى سقطت منه والاول ظاهر المذهب (واذا كان كذلك) أى اذا كان أخذها مأذونا فيه شرعا

...رأى انه يسمع ...
...ها فنقل عن المتقشفة
...د يحل والترك أفضل
... يفها على ما سنذكر
...ل وأما أفضلية الترك
...كها كل أحد
...ره ولأن الظاهر أن
...لى انه اليه وقيده
...ن تصل يد خائنة اليها
...هانم بداله أن يضعها
...هد الملتقط أنه يأخذها
...هو أفضل) وظاهر
...ا كان أمانة بأن أشهد

﴿ كتاب اللقطة ﴾

...ل ما ذكره على التخصيص المطلوب والاولى ما فى غاية
...ود كانه يلقط نفسه لكثرة رغبات الناس فيه وميلان
...ن قوله لزوم نفقته ومؤنته فسمى لقيطا أى ملقوطا
...ى (قوله واللقطة وهى الشئ الذى يجده ملتق فيأخذه

ون أخذ المال سببا للضمان اذا لم يكن باذن الشرع
الضمان لم يقع الشك فى البراءة بعد ثبوت سبب
ع مقيد بالاشهاد عند الامكان على ماذكرنا آنفا
ذا الاختلاف فيما اذا أمكنه الاشهاد واذا لم يمكنه
كه لا يضمن بالاجماع والقول قوله مع يمينه كونى
قول من سمعتموه ينشد ضالة فدلوه على) أو عندى
يطلبها فقال هلكت لا يضمن ولا فرق بين كون
الملتقط (اسم جنس) ولا يجب أن يعين ذهبا أو فضة
ن التعريف أن يشهد عند الاخذ و يقول أخذتها
عريف اشهادا وقول المصنف يكفيه من الاشهاد
أن يكون الاشهاد الذى أمر به فى الحديث
ضالة فليشهد معناه فليعرفها و يكون قوله ذا عدل
استشهد ثم عرف بحضرته لا يقبل مالم يكن عدلا

ه وكذا اذا تصادقا عطفا على قوله والا
اذا أشهد الخ (قوله ويجوز أن يكون معناه الخ)
ا تكون اللقطة أمانة اذا تصادقا و يوجد التناسب
المعنى وكذا لا تكون مضمونة عليه اذا تصادقا وفيه
اد ففيه حذف مضافين

قـير قال شمس
احبها لا يطلبها بعد
بذلك التقديرات
ول عليه غلبة ظن
ليـل وكثير وهو
وعلى وابن عباس
سنة من غير فصل
يه وسلم سـئل عن
حل للملتقط تملكها
ل رسول الله صلى
ان جاء صاحبها
درهم والعشرة فما
ست فى معناها فى
فما فوقها احتياطا
المبتلى به) والمراد
ت صرة مائة دينار

بها وفيه نظر لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وأقول هذا الحديث يدل على أن التعريف يكون حولين وليس ذلك بشرط بالاجماع فيكون ساقط الدلالة على المراد

(قوله لان العبرة بعموم اللفظ الخ) أقول فان النكرة اذا وقعت فى سياق الشرط تعم على ما صرحوا به وشيأ فى الحديث المروى كذلك (قوله وأقول هذا الحديث الخ) أقول فيه بحث اذ يجوز أن يقال للحديث دلالتان على ما مر مثله فى السير

ن ظاهر الامر بتعريفها سنة يقتضى تكرار التعريف عرفا
بوقوعه مرة واحدة ولكن يجب حمله على المعتاد من أنه
فطنة وما قدمنا من قول الولوالجى مما يفيد الاكتفاء بالمرة
فان يذكرها مرة بعد أخرى (قوله وان كانت اللقطة
الرمان يكون القاؤها اباحة فيجوز الانتفاع بها) للواجد
تمرة فى الطريق فقال لولا أخشى أن تكون من تمر الصدقة
بقى على ملك مالكها حتى اذا وجدها فى يده له أخذها الان
لقاؤها اباحة لا تمليك (لان التمليك من المجهول لا يصح)
جمعها ليس للمالك أخذها لانها تصير ملكا له بالجمع وعلى
هد وفى غير موضع تقييد هذا الجواب أعنى جواز الانتفاع
معة فى مكان فلا يجوز الانتفاع بها الان صاحبها لما جمعها
منه أو وضعها ليرفعها وعن أبى يوسف لو جز صوف شاة
الشاة فى يده كان له أن يأخذه منه ولو دبغ جلدها كان
ع وفى الخلاصة والتفاح والكمثرى والحطب فى الماء لا بأس

ى فيفهم منه أن اللاقط يعرفها بأخذه
ى جعفر كان يقول اذا بلغ مالا عظيما بان كان كيس فيه ألف
ى يحكى عن الشيخ الامام أنه كان يروى عن محمد انه يعرف
ه .

... أجاب بأن ذلك
... شرعا لان الامر
... واذا ثبت الملك
... اعتبارها على
...) وان شاء ضمن
... ت من الشارع
...) اذنه (فى تناول
... عيدا به كما ذكرنا
...) (وان شاء ضمن
... ذا قبضها الفقير
... باذن الشرع مع
... ماله بعد الحكم

يد الفقير أجيب بأن ثبوت
الملك لا يمنع صحة الاسترداد
كالواهب يملك الرجوع
بعد ثبوت الملك للموهوب
له وكالمرتد اذا عاد من دار
الحرب مسلما بعد
ما قسمت أمواله بين ورثته
فانه يأخذ ما وجده قائما
بعد ثبوت الملك لهم
بخلاف بيع الفضولى فان
الملك فيه للمشترى انما
يثبت بعد اجازة المالك
بيعه فلا بد من قيام المحل

... المالك أيضا وسيجيء تمامه فى البيوع ان شاء الله
... باذن الشرع أجاب بقوله (الا أنه باباحة من
... لا ينافى الضمان حقا للعبد كما فى تناول مال الغير

... هو الضمير الراجع الى الاجازة

ن عماروى أصحاب الكتب الستة كلهم عن يزيد مولى
سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال اعرف
الافشأنك بها قلت فضالة الغنم قال هى لك أو لاخيك أو
لاخيك أو للذئب قال فضالة الابل قال مالك ولها معها
ها حتى يجدها ربها وروى أبوداود عن جرير بن عبد الله
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يؤوى
ة المسلم حرق النار رواه الجماعة أجاب فى المبسوط بأن
لا تصل اليها يد خائنة فاذا تركها وجدها وأما فى زماننا فلا
احياؤها وحفظها على صاحبها فهو أولى ومقتضاه أنه ان
ى فانا نقطع بأن مقصود الشارع وصولها الى ربها وان ذلك
لتلف فحكمه عنده بلا شك خلافه وهو الالتقاط للحفظ
ت خص منها بعض الاوقات بضرورة العقل من الدين لولم
عليه وسلم سئل عن الضالة فقال عرفها فان جاء ربها والا
عام الوجه (قوله فان أنفق الملتقط عليها بغير اذن الحاكم
ى عن ان يشغلها بالدين بلا أمره (وان أنفق بأمره كان
له وقد يكون النظر فى الانفاق على ما نبين) الآن (فاذا رفع
ستأجرها (آجرها وأنفق عليها من أجرتها لان فيه ابقاء

العين

عدم النظر واذا
النفقة دين عليه
ه عليه ولو باعها
ن شاء أجاز البيع
ن شاء ضمن البائع
ـدق بما زاد على
قاضى وأقام بينة
الا فى الوديعة)
حتاج الى خصم له
الى يقول له أنفق
بيع أو الانفاق
شارة الى أنه انما
وقد مر فى اللقيط

يرجع الملتقط على المالك
اذا شرط القاضى الرجوع
على المالك وهذه هى الرواية
التى ذكرناها فى مسائل
اللقيط بقوله والاصح أن
بأمر القاضى الملتقط بالانفاق
على أن يكون دينا على اللقيط
فحينئذ يرجع على اللقيط
والا فلا فهذا احتراز عن قول
بعض أصحابنا ان مجرد أمر
القاضى بالانفاق عليه يكفى
للرجوع

(قال المصنف وكذا يفعل
تاوى لو احتاجت اللقطة الى النفقة ينفق بأمر
ل والعبد الضال كذلك ثم قال والآبق لا يؤاجر
ال المصنف فلا بد من البينة لكشف الحال الخ)
ام للقضاء لا فيما يقام لكشف الحال (قوله يقول

لا لعدم دليل السقوط فان الدين ثابت وليست العين
عقد الرهن والمصنف أوجد الدليل وهو الالحاق بالرهن
ت وأما ما نقل عن أبى يوسف أنه ليس له حبسها أصلا فابلغ
مالك وأحمد والشافعى فى قول وفى قول يعرفها أبدا حتى
ولا تملك لقوله صلى الله عليه وسلم فيما ثبت فى الصحيحين
مكة قام النبى صلى الله عليه وسلم فى الناس فحمد الله وأثنى
عليها رسوله والمؤمنين وانها لم تحل لاحد قبلى وانما أحلت
ينفر صيدها ولا يختلى شوكها ولا تحل ساقطتها الا لمنشد
نقب

* اساخة المنشد الناشد

نشد الضالة ينشدها وأنشدها انشادا اذا عرفتها ومن الثانى
ن اذا طلبتها (ولنا اطلاق قوله صلى الله عليه وسلم) فى
طة فقال (اعرف عفاصها) أى وعاءها من جلد أو خرقة
به وعرفها سنة وتقدم فاما أن يقضى العام على الخاص

ـسمع المضل لصوت ناشد واما
عزى به اه فنى تقرير الشارح قصور لا يخفى وقوله والمعرف
له عليه الصلاة والسلام فى الحرم ولا تحل لقطتها الا لمنشد اه)
التقاط الا للتعريف) أقول فنى الحديث حذف المضاف

يخبرعن وزنها
وأحمد واحتجوا
يخبرك بعددها
ى وفيه فان جاء
صاحب اليد)
جه دون وجه
(ولا يشترط
ان غاصب المدبر
داصابة العلامة
لمشهور وهو قوله
سالى فى الدعوى
كفيلا استيثاقا
غائب عنده)

الكفيل لوارث غائب
عنده)

(قال المصنف العلامة) أقول أى اعطاء العلامة على حذف المضاف (قوله لأن انتفاء الوجوب يستلزم انتفاء الجواز) أقول ذلك عندنا فى النسخ وما نحن فيه من قبيل التعارض (قوله والجواب أن الشافعى الخ) أقول وفيه أنه لابد لنا من المخلص عن ذلك على رأينا فما هو (قوله قال المصنف

والاصح أنه على الخلاف على قول أبى حنيفة
ض من صاحب الهداية انتهى قال الشارح
باله فى أخذ الكفيل عنه روايتان والصحيح انه

ـه ثم حضر المودع وأنكر الوكالة وضمنه لا يرجع على
ظالم فى تضمينه ولنا انه وان صدقه فى الملك لكنه لما قضى
ب القاضى فبطل اقراره وصار كانه دفع بلا تصديق ثم
ث البائع اذا استحقه غيره ببينة فقضى له به يرجع على البائع
والذى فرق به فى المبسوط أن فى زعم المودع أن الوكيل عامل
من بل المودع ظلمه فى تضمينه اياه ومن ظلم لا يظلم غيره وهنا
ذا ثبت الملك لغيره بالبينة فكان له ان يرجع عليه بما ضمن
لان المأمور به هو الصدقة لقوله صلى الله عليه وسلم فان لم
ون على غنى فأشبه الصدقة المفروضة) والحديث الذى
ن يوسف بن خالد السمتى حدثنا زياد بن سعد عن سمى عن
سول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اللقطة فقال لا تحل
صاحبه فليؤده اليه وان لم يأت فليتصدق به فان جاء فليخيره
عنى وليس للملتقط اذا كان غنيا أن يتملكها بطريق القرض
الى نفسه صدقة لا قرضا فيكون فيه للمالك أجر الصدقة
ل الثواب له وجانب الملتقط كما لو كان الفقير غير الملتقط ولهذا
لتقط أو ابنه أو زوجته (وان كان الملتقط غنيا لما ذكرنا)

من

كان نصا بالجواز كونه
فيمتنع اذا كان غنيا
كلها فيما أخرج أبو
...يان فقال ما يبكيكما
...لت اذهب الى فلان
...الله قال ثم قال خذ
...بدرهم لحما فذهب
...أذكر لك فان رأيته
...ذا غلام ينشد الله
...سوق فقال النبي
...يقول لك ارسل الى
...الحديث تكلم فيه
...التعريف ليس له
...رن به وهذا يؤيد

تحقيق النظر من الجانبين والله أعلم

قال المصنف (وهو جائز باذنه) أقول قال الاتقانى أى الانتفاع باللقطة بعد المدة جائز عند الغنى باذن الامام على وجه يكون قرضا لوقوعه فى محل مجتهد فيه فان الانتفاع للغنى يجوز عند الشافعى انتهى وفيه بحث (قوله أى الانتفاع الغنى الى قوله فى محل الخ) أقول فيه بحث

...ى أنه لو لم يجز أن ينتفع بها الغنى لما أذن رسول الله
...اب عن ذلك فيما ذكره ولا معنى لابتناء اجازته عليه

ة الزوال والتلف الا أن التعرض له بفعل فاعل مختار فى
اللقطة واللقيط وكذا الاولى فيه وفى اللقطة الترجمة
ق كضرب يضرب والهرب لا يتحقق الا بالقصد فلا
راف ونحوه عن المالك كان قيد القصد مفيدا او الضال
لجهله بالطريق اليه (قوله الآبق أخذه أفضل) من
ه حتى يصل الى مولاه بخلاف من يعلم من نفسه العجز
ن أن يجرى فيه التفصيل فى اللقطة بين أن يغلب على
عليه فيجب أخذه والا فلا واختلف فى أخذ الضال قبل
على البر (وقيل تركه أفضل لانه لا يبرح مكانه) منتظرا
ير متزحزح عنه ليس بواقع بل نجد الضلال يدورون
لم واجد الضال مولاه ولا مكانه أما اذا علمه فلا ينبغى أن
لا بق يأتى به الى السلطان) أو القاضى فيحبسه منعا
ن الاخذ الا بذلك عادة بخلاف اللقطة أما لو فرض قدرته
ار خيره الحلوانى بين أن يأتى به الى السلطان أو يحفظه
يرها واذا حبس الامام الآبق فجاء رجل وادعاه وأقام

ظهر القوى به من
عن أبى حنيفة
فجاء رجل فقال ان
اء الله من كل رأس
نفه قال أخبرنا
اتا أباقا بالغين
ن درهما من كل
اشم أن عمر رضى
عن أبى اسحق
جاج عن عمرو بن
اثنى عشر درهما
رضى الله عنه
عمرو بن دينار أن
رة دراهم وهذا
فر عنه وعن هذا
ر الحرم كالمكان

فظ فى حفظه والاحتياط فى مراعاته كى لا يابق ثانيا
جلين فصاعدا فالجعل على قدر النصيب فلو كان
تمام الجعل ولا يكون متبرعا بنصيب الغائب فيرجع
ه الابه هذا كله اذا رده بلا استعانة فلو ان رجلا قال
رده ليس له شئ لان مالكه استعان به ووعده الاعانة
ونه) أى اوجبنا مادون الاربعين فيما دون السفر
عنه مقدار وذلك هو الواجب فاذا جعلنا بعضه على
السفر لانه ماذكر ذلك الاعلى انه واجب (قوله
عهما) أى المالك والزاد أو يفوض الى رأى القاضى
الاعتبار وقال بعض المشايخ (تقسم الاربعون على
(قوله وان كانت قيمته أقل من أربعين يقضى له بقيمته
ل أبى يوسف الاول كما قال أبو يوسف آخرا (له أربعون)
حنيفة فى عامة كتب الفقه وذكر فى شرح الطحاوى مع

محمد
سمع) أقول
قول لا يقال هذا لا يدل على امتناع ايجاب الأصل بل على
ادنى وما ذكرته يندفع بقوله ولان الحاجة الخ فتامل قال
ضمير فى دونها لكونها عبارة عن الحاجة

اوأحد الزوجين على
نى الجعل اذا كان
جب جعلا سواء كان
على الآخر والوصى
ره يجب وكالاجير
لأن خدمته واجبة
الوجوب وان لم يكن
فالقياس يجب وفى
ه ينتفع به والثابت
ـه لأنها لا تستحق
ى فانما لا يستحق
يرهم من الاب وباقى
لان العادة والعرف
ابت نصا بخلاف
ى برده فلاشئ عليه)

وأما اذا وجد الأب عبد
ابنه وليس فى عياله فله
الجعل لأن خدمة الابن غير
مستحقة على الأب وقوله
(فلا يتناولهم اطلاق الكتاب)
أى القدورى وهو قوله
ومن رد الآبق على مولاه من
مسيرة ثلاثة أيام قال (وان
أبق من الذى يرده) أى اذا أبق
الآبق من الذى أخذه ليرده
(فلاشئ عليه) أى لاضمان
عليه لأنه أمانة فى يده (لكن
هذا اذا أشهد) عند الاخذ وقد
(ذكرناه فى اللقطة) ان الاخذ
على هذا الوجه مأذون فيه

لاشئ له) أى لاجعل للراد اذا أبق الآبق منه (وهو
باق وانما يستفيدها المولى بالرد عمال يجب عليه
ما ذكره فى الكتاب وهو واضح

اويجب الثمن (وكذا اذا باعه المولى من الراد) أى قبل
فان قيل للرد حكم البيع من المالك فبيع المالك من
ب بقوله (لكنه بيع من وجه) لامن كل وجه (فلا
س بمجاز) وأورد ان الشبهة ملحقة بالحقيقة فى الحرمات
لأنه لوشرط رضا المالك كان الثابت الشبهة لأنه ملكه
له و ينبغى اذا أخذه أن يشهد انه يأخذه ليرده) قال
(عليه) أى على الآخذ (على قول أبى حنيفة ومحمد)
تركه استحقاق العقاب ونقطع بأنه اذا أخذه بقصد الرد
لاشهاد شرط عندهما خلافا لأبى يوسف لاستحقاق
لان ترك الاشهاد امارة انه أخذه لنفسه فصار كما لو اشتراه)
جعل له لانه رده لنفسه) لانه بالشراء أو الاتهاب قاصد
لاسقاط الضمان عن نفسه وهذا معنى قوله رده لنفسه
النفسه فيضمنه فاذا رده لا جعل له لأنه لنفسه لأنه
سراء من الآخذ انه انما اشتريته لأرده على مالكه لانه
ل) ولا يرجع على السيد بشئ من الثمن لانه متبرع به كما
لا بق رهنا فالجعل على المرتهن) لان بالرد حييت ماليته

أم الولد وما ثمة احياء المالية عند أبى وما
كسبها وقد أحيا الراد ذلك برده

ـ كان) اى العبد
ام فهو على القياس
ان اختار الدفع الى
ولى فلانه ان قتل لم
ى فالحاصل له التشقى
(على الموهوب له)
ـدا لمجىء فلانه وان
ما يمنع رجوعه من
ان الترك آخر جزأى
فلا يدفع الوارد على
ـلكه وان رده وصيه
ع له وثبته من مال
أبقت أمة ولها ولد
راهق لم يعتبر آبقا
آخر وأقام بينة انه
آبق من مسيرة سفر

المنفعة للواهب ما حصلت
بالرد) أى برد الآبق (بل
بترك الموهوب له التصرف
فيه بعد الرد) من الهبة
والبيع وغيرهما من التصرف
الذى يمنع الواهب عن الرجوع
فى هبته فلا يجب الجعل
على الواهب لذلك فان قيل
المنفعة حصلت للواهب
بالمجموع وهو ترك الموهوب
له الفعل ورد الراد أجيب
بانه كان كذلك لكن ترك
الموهوب له الفعل آخرهما
وجودا فيضاف الحكم اليه
كما فى القرابة مع الملك فيضاف
العتق الى آخرهما وجودا

قوله (وان كان لصبى الى آخره) ظاهر وبالله التوفيق

اذاغاب الرجل ولم يعرف له موضع ولا يعلم أحى هوأم
ـه) أى على ماله (ويستوفى حقوقه لان القاضى نصب
عنه فصار كالصبى والمجنون) فعلى القاضى أن يفعل فى
قدورى (يستوفى حقوقه يريدأنه يقبض غلاته والدين
أى بعقد الذى نصبه القاضى (لانه أصيل فى حقوق
لافى نصيب له فى عقار أو عروض فى يدرجل) ولافى حق
ه ليس بمالك ولا نائب انما هو وكيل بالقبض من جهة
لاف فى الوكيل بقبض الدين من جهة المالك) عندأبى
واذا كان كذلك) يعنى اذا كان وكيل القاضى لا يملك
غائب) والاوجه أن يقول للغائب والقضاء عليه فيما
ركة فى عقار أورقيق أوردا بعيب أومطالبة لاستحقاق
على خصم والوكيل ليس خصما والورثة انما يصيرون
ن قضاء على الغائب (وهو لا يجوز الا اذا رآه القاضى)
يه فحكم فانه ينفذ لانه مجتهد فيه فان قيل ينبغى أن لا ينفذ

لال الا أن يكون حتى
ال المصنف (يتضمن الحكم به قضاء على الغائب) أقول
لا يجوز) أقول فى فصل القضاء بالمواريث من شرح

حسان ان الاب وان
ن أصول الحوائج واذا
دون العقار (وينفق
اليه الفساد ومن مال
ت ولا هو على اطلاقه
ق النفقة فى ماله حال
اجتهم بيدهم من ماله
نسده أو تمكينهم ان
(وكل من لا يستحقها
لاولاد الصغار والاناث
من له مال لا يستحق
غنية لان استحقاقها
) يعنى من لا يستحق
) أى قول القدورى
ماله) عين المطعوم
) كذلك لانه يصلح قيمة

اذهو يفسد مط المقاجواز الانفاق من مال الغائب لمن
الزوجة والولد على خلاف القياس لا يلحق به قرابة غير
قه فيها آكد من حق الولد فان الولد لا يستحقها بمجرد
ستحقها بمجردها وان كان يقدر على الكسب (قوله ولو
ى يضمن المودع ولا يبرأ المديون لانه ما أدى الى صاحب
ضى لان القاضى نائب عنه) فكان له أن يأمر هؤلاء
ه وفى ايفاء ما عليه من الحقوق أيضا مما لا يحتاج فى
عليه من دين اذا علم بوجوبه بخلاف المودع فانه المأمور
وقيل ينبغى ان لا يضمن المودع اذا دفعها اليهم لانه لورد
ذلك اذا دفعها اليهم للحفظ عليه لا للاتلاف والاحسن
ا قبل ذهابه أو عجل لها النفقة لكن لو لم يأخذ جاز لانه
الب هذا (ولو كان المودع والمديون جاحدين أصلا) أى
جية (أو جاحدين النسب والزوجية) معترفين بالوديعة
عد من مستحق النفقة) الزوجة أو الاب أو الابن (خصما
ة باقامة البينة على شئ من ذلك لان المودع والمديون
ا يدعيه للغائب سببا متعينا لثبوت حقه الذى هو النفقة

تاه ان الخصومة لا تسمع الا من (لانها
مما يدعيه للغائب لم يتعين له سببا لثبوت حقه وهو النفقة

الشهور ومع الضرر عنها ولكن عذر المفقود أظهر من عذر المولى والعنين فيتعين فى حقه المدتان فى التربص بأن تجعل السنون مكان الشهور فتتربص أربع سنين (عملا بالشبهين) (قوله ولنا) ظاهر وحاصله ان البيان فى الحديث المرفوع الى النبى عليه الصلاة والسلام مجمل وقول على رضى الله عنه خرج بيانا لذلك المبهم

والصداق وأخرج
فقد قال دخلت
ل وأخرجه عبد
زوجنا غيرها
ثم أمرها أن تعتد
اعا امرأة فقدت
أسند ابن أبى شيبة
تعتد أربعة أشهر
الاتتربص امرأته
ولنا قوله صلى الله
عنه عن سوار بن
الله عليه وسلم
محمد بن شرحبيل
سوار بن مصعب

قوله (قال أكانت خزيرا) أقول بالخاء المعجمة (قوله
عدة الوفاة فالاولى حذف قوله وحاضت من البين
ته) أقول فى التركيب شئ الا أن يقدر الفعل بعد
ولكن عذر المفقود أظهر الخ) أقول فى أظهريته
خ الخيل اه

طلقها ثم راجعها ولم يعلمها حتى غاب ثم قدم فوجدها
نصه فقال له ان لم يكن دخل بها فأنت أحق بها وان كان
د وضعت القصة على رأسها فقال لهم ان لى اليها حاجة
ى الامير بكتاب عمر فعرفوا انه جاء بأمرين وهذا أعنى
ا اعتدت وتزوجت ودخل بها الثانى لم يبق للاول عليها
راجعته اياها صحيح وهى منكوحته دخل بها الثانى أولا
ى اليها زوجها فتعتد وتتزوج وكان مذهبه فيها اذا أتى
د صح رجوعه الى قول على وهو ان يفرق بينها وبين الثانى
لاول ولا يقربها حتى تنقضى عدتها من ذلك قال (ولا
ما اعتبر فى الشرع مؤجلا) وهذا على رأينا بان الوقوع
يق القاضى قال (ولا بالعنة) لان الغيبة فى الغالب
رها سنة) فكان عود المفقود أرجى من زوال العنة بعد
ها (قوله واذا تم له مائة وعشرون سنة من يوم ولد حكمنا
ية الحسن عن أبى حنيفة وفى ظاهر المذهب يقدر
ة وقدر بعضهم بتسعين والاقيس أن لا يقدر بشئ

كم المفقود (والارفق

ى (قوله فطريقه) أقول أى فطريق معرفته (قوله وبناه
ره (قوله أن لا يقدر بشئ من المقدرات الخ) أقول من
درات كالمائة والتسعين

وانما المعول عليه
فى المبسوط وكان
سنين ليس موجبا
من الحكم وكذا
ر ولا عبرة بالنادر
أبو بكر محمد بن
يقال ان الغالب
بنوه على الغالب
ى الطول أو مطلقا
لا يكون وهذا هو
اله بحال نظائره
يقدر بتسعين)
منى ما بين الستين
أى المصلحة حكم
ى معتبر بالحقيق

انه ذهب بعضهم الى انها
سبعون سنة لما ورد فى
الحديث المشهور فى أعمار
هذه الأمة فنى تعليل
الشارح بحث الا ان يقال
المراد المقادير التى يعتبها
وهذه ليست كذلك فليتأمل

ن المفقود يعني يوقف نصيب المفقود الموصى له به الى ان
في استحقاقه لمال غيره كأنه مات حين فقد وهذا معنى
انه اذا مات من يحيث يرثه المفقود ان كان مع المفقود
قص حقه به يعطى) ذلك الوارث (أقل نصيبه ويوقف
ى بموته (وان كان معه وارث يحجب به لا يعطى)
ن مفقود وابن ابن أو ابنة ابن والمال) الموروث (في يد
فقد الابن وطلبت البنتان الميراث تعطيان النصف لانه
ما النصف وان كان ميتا فلهما الثلثان فالنصف متيقن
لأجنبي الذي هو في يده (ولا يعطى ولد الابن شيأ لانهم
الشك ولا ينزع من يد الاجنبي (الا اذا ظهرت منه
قامت البنتان البينة عليه فقضى بها لان أحد الورثة
فضل الباقي منه ويوضع في يد عدل لظهور خيانته ولو

كانوا

نتان النصف وهو أدنى مايصيبهما وترك الباقي في يدى
ميتا كان نصيبهما الثلثين فكان النصف متيقنا به

ل القضاء بالمواريث اذا جحد من في يده والظاهر ان المراد
هنا

انمع الحمل وارث
كذا اذا ترك
(وان كان
سدس
ط

له مشكوكا فلا يعطى شيأ لذلك وان كان ممن يتغير به يعطى الاقل المتيقن به كالزوجة والام فانه ان كان الحمل حيا ترث الزوجة الثمن والام السدس وان لم يكن حيا فهما يرثان الربع والثلث فتعطيان الثمن والسدس التيقن كما في المفقود يعني انه اذا مات الرجل وترك جدة وابنا مفقودا فللجدة السدس كما ذكرنا في الحمل لانه لا يتغير نصيبها وكذلك لو ترك أخا وابنا مفقودا لا يعطى الاخ شيأ وكذلك لو ترك أما وابنا
ان كان ميتا استحق الثلث كما في الحمل والله أعلم

كره في المفقود

﴿ تمت ﴾